

يَفْعُ الْخَمَامَةَ عَنْ أَحَادِيثِ الْعَامَّةِ

کوڑا کرکٹ (یعنی شبہات) کا دور کرنا احادیث عامہ سے۔

احادیث عامہ

پر

شبہات کا ازالہ

مُصَنَّف

حضرت مولانا محمد ذوالفقار نعیمی کلکڑاوی
مدرس دارالعلوم فیض نعیم ہریال مسجد پیل سانہ بھوجپور مڑا آباد (لوہی)

مکتبہ نعیمیہ دہلی



رَفَعَ الْخَمَامَةَ عَنْ الْحَادِيثِ الْعَامَّةِ
 کوڑا کرکٹ (یعنی شبہات) کا ذکر کرنا احادیث عامہ سے

احادیث عمائد پر شبہات کا ازالہ

محقق
 حضرت مولانا محمد زور الفقار نعیمی لکڑوالوی
 مدرس دارالعلوم فیض نعیم، تحصیل لال مسجد، پٹیل سائے، بھوچن پور، مڑا آباد (پنجاب)

ناشر
 مکتبہ نعیمیہ دہلی



جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ

نام کتاب (عربی)	رفع الخمامة عن احادیث العمامة
نام کتاب (اردو)	احادیث عمامہ پر شبہات کا ازالہ
مصنف	علامہ محمد ذوالفقار خاں نعیمی نکرالوی
ناشر	مکتبہ نعیمیہ ۴۲۳ میاں محل جامع مسجد دہلی - ۶
ترجمین	آرٹ کریشن (Art Creation) دہلی
سنہ اشاعت	مارچ ۲۰۰۸
صفحات	۹۶
قیمت	

ملنے کے پتے

مولانا محمد ذوالفقار خاں نعیمی دارالعلوم فیض نعیم متصل لال مسجد، پیپل سائڈ بھوجپور (مراد آباد)
 مولانا محمد ذوالفقار خاں نعیمی دفتر سہ ماہی جام شرافت محلہ بارہ دری قصبہ نکرالہ ضلع بدایوں
 مکتبہ اشرفیہ جامعہ نعیمیہ دیوان بازار مراد آباد یو پی
 رضا بکڈ پوز ۴۲۲ میاں محل جامع مسجد دہلی - ۶
 جیلانی بکڈ پوز ۵۳۲ میاں محل جامع مسجد دہلی - ۶

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۱	شرف انتساب	۱
۲	دعائے جلیل	۲
۳	تقریظ جلیل	۳
۴	تقریظ جمیل	۴
۵	میری بات	۵
۷	عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے	۶
۷	حدیث پر حافظ ابن حجر کاریمارک اور اس پر اعلیٰ حضرت کا معارضہ	۷
۱۶	حدیث مذکور پر کئے گئے حافظ سخاوی کے ریمارک کا تجزیہ	۸
۲۱	متن حدیث پر استحالہ اور اس کا ازالہ	۹
۲۳	عمامہ کی فضیلت	۱۰
۲۳	اسناد حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم	۱۱
۳۳	متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ	۱۲
۳۶	عمامہ فرشتوں کی پہچان ہے	۱۳
۳۶	اسناد حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم	۱۴

۱۵	متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ	۴۱
۱۶	عمامہ ٹوپی کے ساتھ ہی سرکار کی اصل سنت ہے	۴۶
۱۷	متن حدیث پر پیش کردہ توجیہ کا تجزیہ	۵۰
۱۸	صحابہ کرام کے ٹوپی پہننے پر تبصرہ	۵۶
۱۹	صلیائے امت کی ٹوپوں پر تبصرہ	۵۸
۲۰	ایک غیر معمولی غلطی	۶۰
۲۱	فتاویٰ رضویہ کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ	۶۰
۲۲	عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے بہتر ہے	۶۷
۲۳	عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی	۶۷
۲۴	عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے	۷۰
۲۵	متن حدیث پر تجزیہ کا تصفیہ	۷۳
۲۶	عمامہ سے حلم بڑھتا ہے	۷۷
۲۷	عمامے مسلمانوں کے تاج اور ان کی نشانی ہیں	۸۰
۲۸	متن حدیث کے تجزیہ کا تصفیہ	۸۱
۲۹	احادیث ضعیفہ سے ثبوت استحباب	۸۳
۳۰	کتاب فقہ سے عمامہ کا استحباب	۸۸
۳۱	اعلیٰ حضرت پر کی گئی مضر تنقید کا بالاستیجاب جائزہ	۸۹

﴿شرف انتساب﴾

میں اپنی اس کتاب کو ایسی ذات کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جس کی نوک قلم سے نکلے ہوئے کواکب و درر سے انتساب فیض کر کے نہ جانے کتنے محدث کہلائے اور کتنے ہی فقیہ۔ اس کی ہر بات قرآن و حدیث کا آئینہ و ارتقی۔ وہ نبی محترم کے عظیم معجزوں میں سے ایک معجزہ تھا۔ بڑے بڑے جس کی بارگاہ سے استفادہ کیا کرتے تھے۔ اس کے اعداء بھی اس کے علم کے معترف تھے۔ جس کا مشن سرکاری سنتوں کا احیاء اور ان پر قفل کرنا اور کرنا تھا۔ عمامة کی سنت پر بھی اس کا قلم جولانیاں دکھاتا ہوا نظر آیا۔ اور عمامة کی سیدیت کے اثبات میں متعدد حدیثوں کو یکجا کر کے اور اس پر مدلل کلام فرما کر ہم جیسے کم علم طالبیوں کے لئے راہ ہموار کر کے ہم پر احسان عظیم فرمایا۔ دنیا سے یکٹائے روزگار و فریاد عصر، غواص بحار العلوم، کشف و کشف المصنوع و المعلوم، ماتی بدعت، حامی شریعت، کاشف اسرار حقیقت، اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مجدد دین و ملت الشاہ امام احمد رضا خان علیہ الرحمۃ والرضوان کے نام سے یاد کرتی ہے۔ دعا ہے اللہ آپ کا فیض ہم پر ہمیشہ جاری رکھے۔ ساتھ ہی ساتھ اپنی اس حقیر کاوش کا انتساب ”بدر کامل، عالم و عامل، منبع السنۃ والمسائل، نبی و عشاقان نبی کی طرف مائل، اعداء مصطفیٰ کے لئے زہر ہلاک، مفسر قرآن و محدث باحادیث الاحکام و الفصائل، جامع الصفات الحسنیہ و الخصال، یعنی فخر الاماثل، مصدر الافاضل، حضرت علامہ مولانا مفتی سید محمد نعیم الدین مراد آبادی علیہ الرحمۃ والرضوان“ کی ذات کی جانب کر رہا ہوں جس کے خون جگر سے سینچے ہوئے چمنستان علم یعنی (جامعہ نعیمیہ) کے مشکبوی گلوں (اساتذہ کرام) سے فقیر نے خوشہ چینی کا شرف حاصل کیا ہے۔ اور اس مقام تک پہنچا ہے دعا ہے اللہ تعالیٰ اس گلستاں اور اس کے باغبان کا فیض ہم پر ہمیشہ جاری رکھے۔ آمین بوسیلة النبی الکریم علیہ التحیۃ و التسلیم۔

ع۔ گر قبول اقتداز ہے عز و شرف

فقط سگ دربار غوث و رضا و شرافت

محمد ذوالفقار نعیمی غفرلہ

خادم القدر ریس دارالعلوم فیض نعیم متصل لال مسجد

پہل ساندھو چور مراد آباد۔ ☆☆☆☆ ۷ صفر المظفر ۱۴۲۹ھ بروز جمعہ

﴿دعائے جلیل﴾

جامع معقول و منقول حضرت علامہ و مولانا مفتی شبیر حسن رضوی
شیخ الحدیث جامعہ روناہی فیض آباد

باسمہ تعالیٰ

نحمدہ و نصلی علی حبیبہ الکریم

اما بعد: پیش نظر کتاب ”دفع الخمامة عن احاديث العمامة“ عزیز گرامی مولانا محمد ذوالفقار سلمہ المولیٰ الغفار کی کاوش کا شرہ ہے عزیز موصوف نے عمامہ شریف کی سنیت کو دلائل و براہین کے ساتھ ثابت کیا ہے اور شکوک و شبہات کو دفع کرنے کی کوشش کیا ہے اس میں شک نہیں کہ عمامہ شریف کا استعمال ہمارے حضور رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت لازمہ دائمہ رہی ہے اگر کبھی ترک بھی فرمایا ہو تو امت مسلمہ کی آسانی کے لئے تاکہ امت مسلمہ کے لئے اس کا استعمال واجب و لازم نہ ہو جائے کہ اس کے ترک سے امت مسلمہ گنہگار ہو کیوں کہ کسی فعل پر رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مداومت فرمانے سے وہ فعل واجب و لازم ہو جاتا ہے مولیٰ تعالیٰ عزیزی موصوف کی عمر میں برکتیں عطا فرمائے مزید دارین کی سعادتوں سے سرفراز فرمائے اور ترقیوں سے ہمکنار فرمائے۔

آمین بجاہ حبیبہ الکریم صلی المولیٰ تعالیٰ علیہ وسلم

فقط دعا گو شبیر حسن رضوی غفرلہ القدیر القوی

خادم الجامعۃ الاسلامیہ روناہی فیض آباد

☆..... تقریظ جلیل.....☆

ماہر علم و فن حضرت علامہ و مولانا مفتی محمد ایوب خان صاحب قبلہ شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ مراد آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی و نسلم علی حبیب الکریم

امام اہلسنت اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی قدس سرہ العزیز کی تحقیق ان موتیوں کی طرح ہے جو سمندر میں غواصی کے بعد نکالے گئے ہوں ان کی تصنیفات مبارکہ تاوی رضویہ ہوں یا یا شروح و حواشی اشعار، فقہ و رسائل جلیلہ مذکورہ دعویٰ پر شاہد عدل ہیں۔ تالیف میں مخاطب کا لحاظ خواص کے لئے خاص انداز اور عوام کے لئے ایسے جملے جن سے مسائل کی روشنی دلوں کو روشن کر دے۔ ہر ہوشمند شخص عالم ہو یا جاہل اگر ان امعان نظر اور حسن تامل سے انکا مطالعہ کرے تو یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ اللہ عز و جل نے اصابت کو ان کی تحریرات میں مضمر فرمایا ہے جیسا کہ شیخ الاسلام حضرت عبدالرحمن بن عمر و اوزاعی علیہ الرحمۃ والرضوان نے آقائے نعمت حضرت امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کتاب عظیم ختم سیر کبیرہ دیکھنے کے بعد فرمایا "لو لا ما ضمنہ من الاحادیث لقلنا انہ یضع العلم وان اللہ تعالیٰ عین جہۃ اصابتہ الجواب فی رایہ صدق اللہ العظیم وفوق کل ذی علم علیم" یہی وجہ ہے کہ ان کے زمانہ مبارکہ کے مشائخ اعلام حضرات سادات کرام ہوں یا دیگر مقررین بارگاہ خیر الانام علیہ و علی الوصلوۃ والسلام سبھی کے لئے اعلیٰ حضرت کی ذات مقدسہ مفتخر بنی جیسا کہ ان کے کلمات مبارکہ سے عیاں ہے۔ انہی تحقیقات میں سے مسئلہ عمامہ کی تحقیق بھی ہے جس کے امتحان پر عرفاء و فقہاء سبھی متفق ہیں جس پر اشکال پیش کرنے والے کا تحقیقی جواب فاضل گرامی مولانا محمد ذوالفقار احمد نعیمی نے لکھا ہے اس کا بہت حصہ پڑھ کر سنایا ان کی اس تحقیق پر دل باغ باغ ہو گیا۔ دعا ہے کہ مولیٰ تبارک و تعالیٰ بظہیل حبیبہ الاعلیٰ علیہ الصلوۃ والسلام الاولیٰ ہمیں اپنے اسلاف کی تحقیق پر قائم رکھے اور فاضل عزیز کی عمر اور علم و عمل میں یہ کتیں عطا فرمائے آمین بجاہ حبیب الکریم علیہ و علی الوصلوۃ والسلام

فقیر محمد ایوب نعیمی خفر لہ خادم جامعہ نعیمیہ مراد آباد

۳/ صفر ۱۴۳۹ھ

تقریظ جمیل

البحر الزاخر من المعقول حضرت علامہ ہاشم صاحب قبلہ

پروفیسر معقولات جامعہ نعیمیہ مراد آباد،

نحمدہ ونصلی علی حبیبہ الکریم

پیش نظر تالیف "دفع الخماة عن احاديث العمامة" فاضل جمیل عالم جمیل
عزیز گرامی منزلت مولانا محمد ذوالفقار علی نعیمی زید مجددہ کی محققانہ علمی سعی اور فاضلانہ فکری کاوش کا بہترین مرقع
ہے جو عمامہ اور نوپی کی شرعی حیثیت نامی کسی کتابچہ کا جواب ہے۔ عمامہ کی فضیلت کو سنت متواترہ و متواترہ ثابت
کرنے کے سلسلے میں محافظ ناموس رسالت مجدد دین و ملت حضور اعلیٰ حضرت فاضل مدظلہ العالی علیہ الرحمۃ
والرضوان کی پیش کردہ احادیث کی روشنی میں موصوف نے اپنے مدعا کو جس مدلل و مبرہن انداز میں ثابت
کرنے کی سعی جمیل کی ہے اس سے آپ بالغ نظری و وسعت مطالعہ اور فکری جولانیوں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے
و دعا ہے مولیٰ تعالیٰ آپ کی اس محنت و کاوش کو بیشمار کامیابیوں سے ہمکنار فرمائے اور اسی طرح خدمت دین میں
کرتے رہنے کی توفیق مزید عطا فرمائے۔

آمین بجاہ سید المرسلین علیہ التحیۃ والتسلیم

احقر محمد ہاشم نعیمی

خادم جامعہ نعیمیہ مراد آباد

۷۸۶۹۱۷

﴿میری بات﴾

آج سے تقریباً بیڑھ سال قبل ایک درزی کی دوکان پر جانے کا اتفاق ہوا اچانک میری نگاہ اس دوکان کی ایک الماری میں پڑی جس میں کچھ کتابیں رکھیں الماری کی زینت میں اضافہ کر رہی تھیں جب میں الماری کے قریب ہوا تو بے ساختہ میرا ہاتھ ایک ایسی کتاب پر پڑا جس کا ٹائٹل خوبصورت و دلکش تھا کتاب کا نام تھا "عمامہ اور لوہی کی شرعی حیثیت" مصنف کا نام لکھا ہوا تھا "مولانا ارشد جمال اشرفی استاذ جامع اشرف درگاہ کچھوچھو شریف امبیڈکر نگر (پوہی) جب کتاب کے اندرونی اوراق کی زیارت کی تو بادی النظر میں ایسا محسوس ہوا کہ واقعی کتاب لائق مطالعہ ہے۔ کتاب کی قیمت دوکاندار کو ادا کر کے وہ کتاب مدرسہ میں لے آیا اور اس کا مطالعہ شروع کیا اور کتاب پوری پڑھ ڈالی۔ کتاب پڑھنے کے بعد میں نے جو نتیجہ اخذ کیا وہ یہ کہ "عمامہ اور لوہی مستوی العمل ہیں اور عمامہ کی فضیلت اور اس کے استحباب پر دلالت کرنے والی تمام احادیث موضوع و باطل ناقابل عمل ہیں۔ مذکورہ کتاب کے اس فیصلہ سے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ اگر واقعی ایسا ہے تو پھر ہمارے اسلاف نے اس کے استحباب پر زور کیوں دیا۔ اور آج بھی تمام مفتیان کرام اس کی فضیلت کے قائل اور اس کے استحباب کے معترف کیوں ہیں کیوں علماء اس کی فضیلت جا بجا بیان کرتے ہیں؟ کیا تمام اہل علم حضرات گذشتہ موجودہ سے تسامح کا صدور ہوا ہے یا پھر مذکورۃ الصدر کتاب کے مصنف فاضل محترم

مولانا ارشد جمال اشرفی سے احادیث سمجھنے میں خطا واقع ہوئی؟ اسی پس و پیش میں چند مہینے گزر گئے۔ بہت سوچ سمجھنے کے بعد میں نے یہ فیصلہ کیا کہ کیوں نہ عمامہ سے متعلق فقہاء و محدثین کی مصنفات کا مطالعہ کیا جائے۔ میں نے اس عنوان سے متعلق کتابوں کا مطالعہ شروع کیا خصوصاً فتاویٰ رضویہ کا۔ مطالعہ سے پتہ چلا کہ موصوف محترم نے اعلیٰ حضرت کی بیان کردہ وہ حدیثیں جو فضیلت عمامہ سے متعلق ہیں صرف ان احادیث کے رد میں اس کتاب کا اہتمام کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو حدیثیں اعلیٰ حضرت نے بیان کی ہیں وہ فضیلت تو درکنار عمل کے بھی لائق نہیں ہیں۔ اور احادیث سے قطع نظر باطل احادیث یعنی اعلیٰ حضرت پر بھی مضمر انداز میں تنقید کی ہے بایں طور کہ ان پر "علم حدیث و اصول حدیث اور تاریخ و سیر کے معاملات پوشیدہ رہ گئے تھے۔" میں نے اپنے اساتذہ و اور دیگر کرم فرما علماء کی جانب رجوع کیا اور ان سے اس کتاب کے جواب میں ایک کتاب لکھنے کی اجازت چاہی۔ میرے کرم فرماؤں نے مجھے اجازت مرحمت فرمائی۔ اس کے بعد میں نے پھر اس کتاب کا تنقیدی مطالعہ شروع کیا۔ اور اس کے جواب میں چند اور اوراق تھم بند کئے۔ ساتھ ہی

عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے

عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال سمعت رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول صلوۃ بطووع او فرضہ بعمامہ تعدل
خمسة عشرین صلاۃ بلا عمامہ وجمعه بعمامة تعدل سبعین
صلاۃ بلا عمامہ۔

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو ایسا ایک نماز نظر کیا جو یا فرض عمامہ کے ساتھ یا عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے اور یہ جمعہ
نماز کے ساتھ ستر جمعہ نماز کے برابر ہے) جامع خفیہ مجلس علی ۳۱/۳۲، جامع الحدیث ۱/۶۴۴
حدیث مذکور وہابی نے اپنی مسند ابن عمر سے ”تاریخ دمشق“ اور ابن نجار نے تاریخ بغداد میں
شرح حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا۔

﴿ حدیث پر حافظ ابن حجر کاریمارک اور اس پر اعلیٰ حضرت کا معارضہ ﴾

مذکورہ حدیث کی بہت عوامانہ ترجمہ تقاضائی رقم از میں

”واوردلہ اس الصحاح فی ترجمہ العباس بن الحسن بن محمد بن زین العابد
حدیث منکواہل موضوعا۔ الحج“

(ابن نجار کی روایت کردہ یہ حدیث منکر مدعیہ موضوع ہے) اس میں ان ۳/۶۹۵

حدیث نے اس حدیث کے موضوع ہونے کی کوئی بھی علت بیان نہیں فرمائی بعدہ میں جو علت
میں کو بیان فرمایا ہے جس سے کچھ میں قویہ ثابت ہے کہ عامہ نے اس حدیث کی علت وضع کی وہ قویہ یہ
ان کی شان عام کے خلاف ہے۔ سند حدیث سے متعلق سان الخیر اس میں یوں رطب طراں ہیں۔ لیس
للعباس بن کثیر فی العربیۃ لاس ہنس۔ لافہی نیلہ لاس لسطح۔ کرا
میں بشریہ منقول الراوی الحدیث الذکر عن سالم بن منصور فی الصحاح نہ فی
صحیح ابن جریر و بالکبیک فی ابیحیی و لافہی من الافہ و لافہ لیسع۔

میں اس میں شیخ و کراہہ قویہ ہونے کی کتابت ہے۔ اس میں یہ دونوں صحیحین کی کتابت ذیل

”الغریبہ“ میں۔ اور نہ ابو بشر بن یسار کو ابو احمد نے اپنی کتاب ”الکلی“ میں ذکر کیا اور میں محمد بن مہدی مروزی کو نہیں پہچانتا ہوں اور نہ علی سالم سے حدیث مذکور کی روایت کرنے والے راوی کو میں پہچانتا ہوں یہ وہ بصری راوی نہیں جن کی روایتیں صحیحین میں موجود ہیں۔ کیونکہ انکی کنیت ابو یحییٰ ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ کہاں کی آفت ہے) [سان المزان ۳/ ۶۹۶، فتاویٰ رضویہ ۳/ ۷۹]

اعلیٰ حضرت علامہ ابن حجر کی جانب سے حدیث پر کئے گئے ریمارک کا جواب دیتے ہوئے رقم طراز ہیں ”اقول رحمہ اللہ الحافظ من ایس باتیہ الوضع و لیس فیہ ما یحیلہ عقل ولا شرع ولا فی سندہ وصاح ولا کذاب ولا متہم ولا مجرد جہل الراوی لا یقتضی بالسقوط حتی لا یصلح للتمسک بہ فی الفصائل فصلا عن الوضع ولما ورد الحافظ ابو الفرج ابن الجوری حدیث قرعۃ بن سوبخ عن عاصم بن مہد عن ابی الاشعث الصنعانی عن شداد بن اوس رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرص بيت شعر بعد العشاء الاخرة لم تقبل له صلاة تلك الليلة في الموصاعات واعلم بان عاصم في عداد المحببين وقرعۃ قال احمد مضطرب الحديث وقال ابن حبان كان كثير الخطاء فاحش الوهم فلما كثر ذلك في روايته سقط الاحتجاج به اه قال الحافظ نفسه في القول المسند ليس في شيء من هذا ما يقصى على هذا الحديث بالوضع الح” ولما حكم ابن الجوری علی حدیث ابی عقال عن اس بن مالک رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العسقلان احدا العروسين يبعث منهما يوم القيامة سبعون الفا لا حساب عليهم و يبعث منها خمسون الماشهداء وفودا الى الله عروجل وبها صنف الشهداء رؤسهم مقطعة في ايديهم نثج اوداحهم وما يقولون ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تحزنا يوم القسمة انك لا تحلف الميعاد فيقول صدق عبيدى اغسلوهم بنهر البيصنة فيخرجون منها نقاة بيضا فيسرجون في الجنة حيث شاءوا“ بالوضع محتجا بان جميع طرقه تدور على ابی عقال واسمہ ہلال بن زید سارقال ابن حبان

کہتے کہ جس حدیث کا راوی مجہول ہو تو جی بطل مجہول ہو بعض متشددین نے "راویوں سے قاسم و سئل ذکرین کی بناء پر فوراً رد و ابطال فرمایا کہ جہاں سے وضع سے کیا ملا کہ موصوفی قاری رہے۔ فضائل نصف شعبان میں فرماتے ہیں "حماہ بعض السرواۃ لانقصی کے۔ الحدیث مہ صوغا و کذا نکارۃ الالتاف فیسعی ان یحکم علیہ بانہ ضعیف ثم یعمد الی ضعیف فی فضائل الاعمال" (یعنی بعض راویوں کا مجہول یا غلط کاتب قہر موصوفیہ میں چوتھی حدیث موضوع ہو رہی ضعیف ہو چھ فضائل عماد میں ضعیف پر عمل کیا جاتا ہے۔) مرقۃ عثمان مشہور میں، میں نے جو نقل فرمایا "فہ راو محمول ولا یصرہ لانہ من احادیث مصدق" (اس میں ایک راوی مجہول ہے اور چونکہ قصان نہیں کہ یہ حدیث فضائل میں ہے۔)

امام بدر مدین زرشکی چھ امام متفق حدیث ابن سید علی بن مہنومہ میں فرماتے ہیں "فہ ثبت حماہ لہ لم یلزم ان یکون الحدیث مہ صوغا مہ لم یکن فی اسنادہ مہ سیم سالہ صغ" (یعنی راوی کی حیثیت سے حدیث میں موضوع ہونا نہیں جب تک اس سند میں راوی وضع حدیث سے تمہید ہو۔ بعد اس کے مرقۃ عثمان مہ سب میں فرماتے ہیں "والسہلی فی اسنادہ محمول و مہ صغہ فقط"

[فتاویٰ رضویہ ج ۲ ص ۳۳۶، ۳۳۷]

خلاصہ یہ کہ سند میں متعدد مجہولوں کا ہونا حدیث میں نہ فضعف کا مقتضی ہے اور صرف ضعیف کا مرتبہ حدیث موضوع و منکر وغیرہ سے احسن و اعلیٰ ہوتا ہے۔ خواہ موصوف بھی تو اسی کے معترف ہیں کہ جہاں سے کو وضع سے چھ ملا کہ نہیں۔ سمجھتے ہیں "مذکورہ حدیث کے اسناد میں نہ تو کوئی مجہول راوی ہے ورنہ ہی وہ ایسا راوی ہے جس پر جھوٹ کی تہمت ہو جائے۔ مطلقاً اس کے راوی مجہول ہیں۔ راویوں کی جہالت کو جہاں پر حدیث کو موضوع قرار نہیں دیا جاتا۔ (امامہ دور ص ۱۳)

موصوف کے چل کے سمجھتے ہیں "میں ممکن ہے کہ حافظ بن حجر عسقلانی کو اس حدیث سے بعض راویوں کے اضافے مدب ہونے کا شراہ مل گیا ہو تو فقیہ ہوتا ہے کہ موصوف کا حتمی مکان نہ یہ ہے۔ میں تیر چلانے کے متعلق ہے کیوں کہ کسی حدیث موضوع نہ اس میں صرف شراہ کافی نہیں ہوتا۔ اس میں غالب کے طور پر مندرجہ ذیل امور میں سے کوئی ایک ضرور ہونا ہے جنہیں محدثین نے وضع کیا ہے۔ میں حضرت نے ان امور کا حاطہ بالتفصیل فتاویٰ رضویہ میں اس متن کے تحت فرماتے ہیں موصوفیت میں ہے کہ

ہوتی ہے کہ اس روایت کا مضمون قرآن عظیم یا سنت متواترہ یا اجماع قطعی قطعیت لدالۃ یا عقل صریح یا حسن صحیح یا تاریخی یقینی کے ایسے مخالف ہو کہ احتمال تاویل و تطبیق نہ رہے، یا معنی شنیع و قبیح ہوں جن کا صدور حضور پر نور صلوات اللہ تعالیٰ علیہ سے معقول نہ ہو جیسے معاذ اللہ کسی فساد یا ظلم یا عبث یا سہ یا مدح باطل یا ذمہ حق پر مشتمل ہونا، یا ایک جماعت جس کا ہر دھڑ تواتر کو پہنچے و ران میں احتمال کذب یا ایک دوسرے کی تقلید کا نہ رہے اس کے کذب و بطلان پر وہی مستدالی احسن دے، یا خبر کسی ایسے امر کی ہو کہ اگر واقع ہوتا تو اس کی نقل و خبر مشہور و مستفیض ہو جاتی مگر اس روایت کے سوا اس کا کہیں پتہ نہیں، یا کسی حقیر فعل کی مدحت اور اس پر وعدہ و بشارت یا صغیر امر کی مذمت اور اس پر وعید و تہدید میں ایسے لمبے چوڑے مبالغے ہوں جنہیں کلام معجز نظام نبوت سے مشابہت نہ رہے یہ دس صورتیں تو صریح ظہور و وضوح وضع کی ہیں، یا یہ دس حکم وضع کیا جاتا ہے کہ لفظ رکیک و غریب ہوں جنہیں مع دفع اور طبع منع کرے اور ناقل مدعی ہو کہ یہ ایسا لفظ کریمہ حضور اقصیٰ عرب صلی اللہ علیہ وسلم ہیں یا وہ محلی نقل بالمعنی کا نہ ہو۔ یا ناقل رافضی حضرات اہل بیت کرام علی سید ہم و علیہم الصلوٰۃ والسلام کے فضائل میں دو باتیں روایت کرے جو اس کے غیر سے ثابت نہ ہوں جیسے حدیث "لحمک لحمی و دمک دمی" اقوال انصافاً یہ ہیں وہ من قبہ امیر معاویہ و عمر و بن العاص رضی اللہ عنہما یہ صرف نو صبیح روایت سے آئیں نہ جس طرح وہ فعل نے فضائل میرہ لمومنین و اہل بیت علیہم السلام میں یہ حدیثیں تواتر میں کہ حدیثیں نے منع ہیں "کسب نصر علیہ الحافظ ابویعلیٰ و الحافظ نعیمی فی الاشیاء" یہ ہیں نو صبیح من قبہ میرہ معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں یہ حدیثیں نہیں۔ "کما ارشدنا الیہ الامام انساب عن المسند احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ" یا قرآن حالیہ گوئی دے رہے ہوں کہ یہ روایت اس شخص نے کسی طبع سے یا غضب و غیرہا کے باعث ابھی گڑھ کر پیش کر دی ہے جیسے حدیث سبق میں زیادت جتاہ اور حدیث ذم معلّٰیین اطفال، یا تمام کتب و تصانیف اسلامیہ میں استقرار سے نام کیا جائے اور اس کا کہیں پتہ نہ چلے یہ صرف اجلہ حفاظ المحدثین کا کام تھا جس کی یقیناً صد ہا سال سے معدوم، یا راوی خود اقرار وضع کرے خود صراحت خواہ الہی بات کہے جو بمنزلہ قرار ہو مثلاً ایک شخص سے بلا واسطہ بدعوے سماع روایت کرے پھر اس کی تاریخ وفات وہ بتائے کہ اس کا اس سے سننا معقول نہ ہو۔ یہ چند روایات ہیں کہ شاید اس جمع و تملیص کے ساتھ ان سطور کے سوا نہ ہیں۔ اقوال رہا یہ کہ جو حدیثیں سب سے خالی ہو اس پر حکم وضع کی رخصت اس حال میں ہے اس بات میں کھٹکنا، ہر مومن طرز پر ہیں

(۱) کلمہ کلمہ یعنی ہے امور مذکورہ کے علاوہ کلمہ کلمہ کی رو میں کذب و کفر ہے۔
 پراس کا رد یہ ہے کہ اس نے فتح المغیث میں لکھا ہے [جلد ۱ ص ۲۵۵] میں ہے کہ ہرگز فرمایا ہے کہ
 ہیں "محمود نمرود الکذاب بل الوصاع ولو کان بعد الاستقصاء فی التفتیش
 من حافظ مدبر نام الاستقرار عبر مستلزم لذلك بل لا بد معہ من
 الصمام شئی، مما سیاتی" (یعنی اگر کوئی حافظ جمیل القدر رحمہ اللہ حدیث میں رہا اور اس کی تلاش
 کامل و محیط توفیق حدیث میں استقصاء کرے اور بالاسم حدیث ثابت ہے کہ کذب بلکہ وضاع
 کی روایت سے حدیث نہیں نہ ملے تاہم اس سے موضوعیت لازم نہیں آتی جب تک روایت میں امور (امور وضع)
 سے کوئی مراد میں نہ ہو۔)

(۲) کذب وضاع جس سے محدثی سنی انداز پر مبنی ہے، نہایت زیادہ ہے، نہایت
 ہو صرف ایسے کی حدیث کو موضوع کہیں سے وہ بھی بدیہی نہیں ہے، نہایت زیادہ ہے، نہایت زیادہ ہے
 اور اگر قصہ افتخار اس سے ثابت نہیں تو اس کی حدیث موضوع نہیں ہے، نہایت زیادہ ہے، نہایت زیادہ ہے
 الشان وغیرہ۔

(۳) بہت سے حدیث پر سے حکم وضع کرتے ہیں کہ وہ کذب و کفر ہے، نہایت زیادہ ہے، نہایت زیادہ ہے
 بھی شامل فرماتے ہیں۔ بالاسم اس قدر جامع و متفقین ہے کہ حدیث کذب و کفر، بل و قرآن قطعیہ وغیرہ
 سے خالی ہو اور اس کا رد اس کی معتبہ بالکذب پر نہ ہو تو ہرگز کسی طرح اسے موضوع کہیں ممکن نہیں جو بغیر اس کے حکم
 یا وضع کرے یا مشدد و مفہوم سے یا غلط یا متعصب مخالف، "اللہ البیادى و علیہ اعتمادی"

[فتاویٰ رضویہ ۲/۴۳۳، ۴۳۴]

مذکورہ حدیث کی سند میں امور وضع میں سے ہیں اور نہ تو یہ حدیث موصوفہ اللہ موصوفہ
 کا قول کہ وضاع و کذب ہوئے کا اشارہ ملے یا ہوگا کلمہ کلمہ باطل ہوگا۔ موصوفہ آئے لکھتے ہیں کہ بن حجر
 عسقلانی نے کلمہ کلمہ کی روایت کی بنیاد پر اس حدیث کو باطل یا موضوع قرار نہیں دیا ہے بلکہ حدیث میں بعض
 ایسے راویوں کی جانب سے کلمہ کلمہ کی غلطی سرزد ہوئی کہ حافظ نے پہلے اس حدیث کو منکر قرار دیا پھر اپنی غلطی
 معلومات کے بعد اس کے موضوع ہونے کا اعلان کر دیا۔ الخ کلمہ کلمہ موصوفہ کی یہ عبارت بھی موصوفہ کے علم
 میں عدم قطعیت کی دلیل سے ہے کہ موصوفہ کہیں جہات و علت ثابت ہیں میں سے ہیں کلمہ کلمہ کی روایت کے
 وضاع و کذب ہونے کا اشارہ ملے یا ہوگا وہ یہاں کہہ رہے ہیں کہ کلمہ کلمہ کی روایت کی جہات سے قطعیت کی غلطی

خطی سرزادہ کوئی

موصوفہ خود سوچیں کہ یہ ممکن کی یہ شان ہوتی ہے کہ انکاں سے کچے ہل پر تحقیق کی ریل چلائے بلکہ ان کی شان تو یہ ہوتی چاہئے کہ ان کا ان دینوں کے میدان میں تحقیق کے گھوڑے دوڑے۔

موصوفہ اپنی مقصد، عبارتوں کے پیش نظر میں خیانتوں کے ملکی مجرم ہیں لیکن قطع نظر اس سے فقیر یہاں بھی جواب دے دیتا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اپنی مصنف 'سہا' میں اس کے جلد ۳۴۴ پر حدیث کو مکرر بعد موضوع تک بعد یا بعد عن (بطور ملت) یہ عبارت پیش کی: **لَمْ ارَ لِعَبَّاسٍ**

لَا اَرَى مَحْسَبَ الْاَقْبَادِ جس سے صرف روایوں کی جہالت ظاہر ہوئی ہے اور روایوں کی جہالت سترہ وضع نہیں جیسا کہ طور مذکور سے ظاہر ہے۔ اب مضمون واضح کہ ابن حجر نے اپنی حدیث کو مکرر کہا پھر موضوع کہا اور پھر مکرر معنومات کے بعد ہی مضمون پر اس کی علت صرف جہالت ہیں کی اور اپنے بیان 'وہ قسم وضع سے رجوع کرنے میں تسامح سے کام لیا پھر اس پر یہ قسم مامد ہوگا کہ وہ مصطلحات اصول حدیث سے واقف نہ تھے ورنہ صرف جہالت کی بنیاد پر حدیث پر حکم وضع نہ لگاتے۔ اور یہ بات مامد شایان کی شان سے بعید تر ہے مگر ان معنومات کے بعد موضوع کہا جاتا ہے کہ علت بھی بیان کی گئی تھی تو ہی چھ ماں تھی علت بیان کرے میں 'مذہب' کا کہ حدیث موضوع نہیں 'موضوع' ہوتی تو اس کی علت بھی ہوتی علت وضع نہ ہوتی اس کی حدیث تصدیق کی جاتی ہے۔

وہ موصوفہ یا وہ کہ وہ کہنے یہ میدان میں لیکے چاہئے کہ اس سے صرف جہالت کی بنیاد پر حدیث و مضمون سے یہ غلط دلائل تھے مصطلحات اصول حدیث سے کوئی واقف تھے یا نہیں۔ اور یہ موصوفہ سے کہ جتنے جتنے محدثین سے میں نے کہا کہ اس کا شمار کیا اور کیا اور کیا کہ وہ مصطلحات اصول حدیث سے واقف نہ تھے۔ یہ تمام جتنے جتنے محدثین میں خود اس کی بات پر حدیث و مضمون کہہ دیتے ہیں اور میں اس سے محدثین کا اظہار روایت میں جیسے علامہ ابن جوزی کہیں سے بہت سی احادیث پر حکم وضع کیا مثلاً حدیث مسلمان کہ اس کے راویوں میں کوئی بچوں ہے کوئی مضطرب ہے کوئی شیخ غلط ہے اور یہ قیوں عظیم ہ مصطلحات حدیث کا واقف کار جانتا ہے کہ صورت وضع نہیں پھر بھی علامہ ابن جوزی نے ان کو موضوعات میں شمار کیا تو کیا وہ موصوفہ کے نزدیک مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف نہ تھے؟

حدیث مذکور پر کئے گئے حافظ سخاوی کے ریمارک کا تجزیہ

موصوف کہتے ہیں ”حافظ سخاوی نے بھی اس حدیث کو موضوع قرار دیتے ہوئے لکھا ہے ”حدیث صلاة بعمائم تعدل سبعین بغیر حاتم عو موضوع کما قال شیخنا وکذا ما رواه الدیلمی من حدیث ابن عمر مرفوعاً بالنظر صلاة بعمامة تعدل خمس وعشرين وجمعه بعمامة تعدل سبعین جمعة“ (یہ حدیث کہ انگوٹھی پہن کر نماز پڑھنا انگوٹھی کی ستر نمازوں کے برابر ہے موضوع ہے اور ایسی ہی ابن عمر سے مرفوعہ روایت کردہ دیلمی کی یہ حدیث بھی (موضوع) ہے۔ یہ حدیث ایک نماز سب سے بڑی ستر نمازوں کے برابر ہے اور عمامہ کے ساتھ جمعہ بے عمامہ کے ستر چھوں کے برابر ہے)

اعلیٰ حضرت نے سخاوی کے اس ریمارک کو اتباع استاذ پر محمول کیا ہے فرماتے ہیں ”اما قول تلمیذه الحافظ السخاوی فلم يذكر وجهه وانما سنع شيعه الخ (یعنی سخاوی نے اپنے قول کی کوئی وجہ بیان نہیں کی بلکہ اپنے شیخ حافظ ابن حجر بن اتباع میں یہ لہجہ دیا ہے۔) [فتاویٰ رضویہ ۲/۴۴۳]

لیکن اعلیٰ حضرت کے اس جواب کو موصوف نے یہ کہہ کر رد کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ ”حافظ سخاوی کے تحقق سے یہ بہت غیر مناسبت ہے کہ انہوں نے بغیر کسی وجہ کے حدیث کو محض اپنے استاذ کی پیروی میں موضوع قرار دے دیا۔“ آگے کہتے ہیں ”میر قیاس کہتا ہے کہ حدیث کے موضوع ہونے کی جو علت حافظ ابن حجر عسقلانی پر واضح ہوئی ٹھیک وہی علت حافظ سخاوی پر بھی روشن ہوگئی تھی اسی سے انہوں نے اپنے استاذ کی تائید کر دی۔ رہی یہ بات کہ انہوں نے اس کی کوئی وجہ نہیں بیان کی تو ایسا ”امقاصد حسنہ“ کے بہت سارے مقامات پر نظر آئے گا ایک سخاوی کیا بہت سارے ائمہ نقاد حدیثوں پر حکم لگاتے چلے جاتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کرتے... الخ“

فقہ کے مذاہب اعلیٰ حضرات کے قول کے بجائے موصوف کی بات مان لی جائے اور سخاوی کے قول کو اتباع استاذ پر محمول نہ کیا جائے تو خود سخاوی کا اپنے قول سے عموماً لازم آتا رہا ہے کیوں کہ وہ فتح المغیث میں فرماتے ہیں ”محروک تشرد الکذاب بل الوضاع ولو کاں بعد الاستقصاء، فی التفشیش من حافظ متبحر تام الاستقرار غیر مستلزم لذلك بل لا بد معه

من انضمام شئء مما سياتى“ [فتح المغیث جلد ۱ ص ۲۵۵، فتاویٰ رضویہ ۲/۳۴۳]

(یعنی اگر کوئی حافظ جلیل القدر کہ علم حدیث میں دریا اور اس کی تلاش کامل و محیط، تفشیش حدیث میں استقصاء تام کرے اور ہر ستمہ حدیث کا پتہ ایک راوی کذاب بلکہ وضاع کی روایت سے جدا کہیں نہ ملے تاہم اس سے حدیث کی موضوعیت لازم نہیں آتی جب تک کہ مندرجہ ذیل امور (یعنی امور وضع) میں سے کوئی امر اس میں موجود نہ ہو۔)

موصوف اس عبارت کو بغور پڑھیں اور اس کے بعد سخاوی کا مذکورۃ الصدر حدیث پر کئے گئے حکم کا جائزہ لیں تو موصوف کو سخاوی کی دونوں باتوں میں تضاد نظر آئے گا اور یہ ایسے محدث سے بعید ہے۔ لہذا تطبیق کی ایک ہی صورت ہے کہ سخاوی کے پہلے قول کو اتباع استاد پر محمول کر لیا جائے اور دوسرے قول کو اپناتے ہوئے حدیث سے حکم وضع اٹھ دیا جائے۔ اور حدیث مذکور کی علت وضع بیان نہ کرنے کے سلسلے میں موصوف کا یہ کہن کہ ایسا تو مقاصد احسنہ کے بہت سارے مقامات پر نظر آئے گا ایک سخاوی کیا بہت سارے ائمہ نقاد حدیثوں پر حکم لگاتے چلے جاتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کرتے۔

فقیر لکھتا ہے موصوف ایسی کسی ایک حدیث کی نشاندہی فرمادیتے کہ کسی نے اس حدیث کو موضوع کہہ دیا ہو اور اس کی علت بھی بیان نہ کی ہو اور نہ ہی اس میں ظاہراً کوئی علت وضع ہو اور محدثین نے اس کی گرفت نہ فرمائی ہو۔ موصوف ہرگز نہیں دکھ سکتے بلکہ اس کے برعکس بہت سی احادیث ہیں جن پر بعض محدثین نے حکم وضع و بطلان لگایا لیکن وہیں پر دوسرے محدثین نے گرفت فرمائی علامہ سخاوی کو ہی لے لو ”مقاصد حسنہ“ میں لکھ دیا ”وکن اقراء سورة“ انا انزلناه ”عقب الوضوء، لا اصل له. الخ (یعنی وضو کے بعد انا انزلنا پڑھنے کی حدیث کی کوئی اصل نہیں۔)

لیکن وہیں امام الشان علامہ ابن حجر نے گرفت فرمائی اور حدیث کو ضعیف مقبول کے درجہ میں رکھا۔

[فتاویٰ رضویہ ۲/۳۷۷]

اس کے علاوہ بھی بے شمار حدیثیں ہیں جن پر بعض محدثین نے بغیر علت یا بالعلف حکم وضع لگایا لیکن وہیں بعض دیگر محدثین نے گرفت فرمائی علامہ ابن جوزی نے صحاح ستہ اور مسند امام احمد کی چودہ سی حدیثوں کو موضوع کہا حالانکہ وہ موضوع نہیں لیکن وہیں دوسرے محدثین نے گرفت فرمائی یہ وہی حدیث مسواک کو ابن عبد البر نے باطل کہا لیکن سخاوی نے وہیں ان کا رد کر دیا اگر تلاش کی جائیں تو ہزار ہا ایسی احادیث دستیاب ہو جائیں گی۔

موصوف نے سخاوی کے اس قول کی تائید میں مجلوئی، متاوی، شوکانی اور ملا علی قاری کی عبارتیں پیش

کیں ہیں فقیر کے مذہب کے ایک جن کا حاصل صرف اتنا ہے کہ ان محدثین نے سخاوی کے قول کو نقل کر دیا ہے، اور جنس نے سخاوی ہی کی اتباع میں باطل بھی کہا ہے لیکن علت وضع کسی بھی محدث سے بیان نہیں کی لہذا شہنشاہ بریلی نے حافظ ابن حجر پر جو ایرادات پیش کئے ہیں ان پر بھی ہوں گے۔

الحاصل جب بنیاد ہی صحیح نہیں دیواری چرکا رہا۔

اعلیٰ حضرت سے مذکورہ حدیث کی عدم موضوعیت سے متعلق تین باتوں کا ذکر فرمایا ہے
اول یہ کہ اس حدیث کی سند میں نہ کوئی وضاع نہ متہم بالوضع نہ کذاب نہ متہم بالکذاب
دوم اس میں عقل و نقل کی مخالفت بھی نہیں۔

سوم علامہ سیوطی نے اس حدیث کو جامع صغیر میں نقل فرمایا ہے جس کے خطبہ میں ارشاد فرمایا "ترکت النشر واحداث اللباب واصله عما تفرده وضاع او كذاب" (میں نے اس کتاب میں پوست چھوڑ کر خامل مغز لیا ہے اور اسے ایسی حدیث سے چھپایا ہے جسے تنہا کسی وضاع یا کذاب نے روایت کیا ہے۔)

موصوف اعلیٰ حضرت سے ان تین باتوں کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "حدیث مذکور کے تعلق سے جن تین باتوں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے دو باتوں کی مکمل وضاحت گزشتہ اوراق میں ہو چکی ہے رہ گئی تیسری بات کہ حدیث مذکور موضوع نہیں ہو سکتی کیونکہ علامہ سیوطی نے اسے جامع صغیر میں نقل کیا ہے اور جامع صغیر میں موضوع حدیثوں کو چھوڑ دینے کا اہتمام کیا گیا ہے۔ تو اس شوشے کو دور کرنے کے لئے جامع صغیر کے ایک عظیم الشان شارح علامہ عبد الرؤوف مناوی کا یہ بیان پڑھ لینا کافی ہے وہ رقمطراز ہیں یعنی سیوطی نے اپنی کتاب "جامع صغیر" کو وضاع و کذاب کی روایات سے بچانے کی جو بات کہی ہے اس سے اکثر روایتیں مراد ہیں یا دعویٰ مقصود ہے ورنہ بہت ایسا ہوا کہ انہوں نے جس نقد کا اہتمام کیا تھا اسے انجام نہ دے سکے۔ ... آگے لکھتے ہیں "اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ جامع صغیر میں موضوع روایتیں بھی موجود ہیں لہذا جامع صغیر کا حوالہ دیکھ کر کسی حدیث پر اطمینان کا سانس نہیں لیا جاسکتا جب تک کہ اس کی تحقیق نہ ہو جائے" اور لکھتے ہیں "سیوطی" کے ہزار دعووں کے باوجود جامع صغیر میں موضوع روایتیں منقول ہو گئیں ہیں اس کا شکوہ ملا علی قاری کو بھی ہے چنانچہ وہ حدیث مذکور ہی کے تعلق سے رقمطراز ہیں۔ ... میں کہتا ہوں کہ ابن عمر سے مروی فضیلت عمامہ والی حدیث کو سیوطی نے ابن عساکر کے حوالے سے اپنی کتاب "جامع صغیر" میں نقل کر دیا ہے حالانکہ ان کا التزام تھا کہ اس میں موضوع روایتوں کا تذکرہ نہ

ہوگا۔“ بعدہ موصوف لکھتے ہیں سیوطی کے دعوے کی یہ توجیہ بھی ممکن ہے کہ جامع صغیر میں نقل کردہ روایتوں میں کسی روایت کا متن باطل اور موضوع ہو۔“ آخر میں لکھتے ہیں ”مگر یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔“

راقم الحروف لکھتا ہے کہ موصوف کی مذکورہ بالا بحث مکمل غلط پسندی پر مبنی ہے اور اعلیٰ حضرت کی تینوں تنقیدیں اپنی جگہ صحیح و درست مبنی بر صداقت و موافق درایت ہیں۔ اور موصوف کا یہ کہنا کہ مذکورہ تنقیدوں میں سے دو کی مہمل وضاحت گزشتہ اوراق میں ہو چکی ہے یہ موصوف کی خام خیالی کا نتیجہ ہے۔ فقیر نے دونوں وضاحتوں میں سے ایک کا پوسٹ مارٹم تو بھیجے اور اوراق میں کر دیا ہے اور دوسری وضاحت کا متن حدیث کے ضمن میں ہوگا (انشاء اللہ قارئین ملاحظہ فرمائیں گے)

اب رہی تیسری تنقید (یعنی قول سیوطی) جسے رد کرنے میں موصوف نے علامہ مناوی کے مذکورہ قول سے استدلال کرتے ہوئے لکھ دیا کہ سیوطی کے ہزار دعووں کے باوجود ”جامع صغیر“ میں موضوع روایتیں منقول ہو گئی ہیں۔ تو فقیر لکھتا ہے کہ موصوف سے قول سیوطی سمجھنے میں غلطی واقع ہوئی کیونکہ علامہ سیوطی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ میری کتاب موضوع حدیثوں سے مبرا ہے بلکہ یہ کہا کہ میری بیان کردہ حدیثوں میں کوئی وضاع یا کذاب نہیں ہوگا۔ لہذا پہلے موصوف کو یہ چاہئے تھا کہ جامع صغیر سے ایسی کوئی حدیث بیان کرتے جس میں کوئی وضاع و کذاب ہوتا اور پھر سیوطی کے دعویٰ کی تردید میں علامہ مناوی کا قول بیان کرتے۔ علاوہ ازیں موصوف ایک طرف تو قول مناوی کو بیان کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جامع صغیر میں موجود روایتوں میں وضاع و کذاب بھی ہیں اور دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ سیوطی کے دعوے کی یہ توجیہ بھی ممکن ہے۔۔۔ الخ

دعویٰ سیوطی سے متعلق موصوف کی پیش کردہ دونوں عبارتیں متضاد ہیں لیکن فقیر کے نزدیک موصوف کی پیش کردہ توجیہ ہی زیادہ موزوں ہے بخلاف قول مناوی کے اس لئے کہ اس کو قبول کر لینے سے دعویٰ سیوطی بالکل بے بنیاد ہو کے رہ جائے گا اور یہ علامہ سیوطی کے تیس اچھی بات نہیں بلکہ علامہ مناوی کے قول کی قدر سے تاویل کر لی جائے تو دونوں کے دعویٰ اپنی جگہ درست ہو جائیں گے اس طرح کہ علامہ مناوی کا علامہ سیوطی کے دعویٰ سے متعلق یہ کہنا کہ جامع صغیر میں بیان کردہ بعض حدیثوں میں وضاع و کذاب بھی ہیں تو ممکن ہے کہ مناوی کا یہ دعویٰ ایسی حدیثوں سے متعلق ہو جو متعدد سندوں سے مروی ہو اور سیوطی کا یہ دعویٰ کہ میری بیان کردہ حدیث میں کوئی وضاع و کذاب نہیں ہوگا وہ اس سند سے متعلق ہو جس میں کوئی راوی وضع و کذاب سے متصف نہ ہو۔ بالجملہ فقیر کے نزدیک نہ تو علامہ مناوی کا قول غلط اور نہ ہی علامہ سیوطی کا دعویٰ باطل و بے بنیاد بلکہ دونوں محدثین کا قول اپنی جگہ صحیح و درست اور دعویٰ سیوطی سے متعلق موصوف کی اپنی جانب سے

پیش کردہ توجیہ دانوں و نحووں کے مطابق یہ نگہ بات کہ موصوف اس توجیہ کو یہ بہرہ بردار کرے گی کوشش کریں۔ کہ مگر یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف کے نزدیک مذکورہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں لے لیں کہ حقیقت حال توجیہ کہ موصوف مذکورہ حدیث کی سند میں وضاحت و کذاب مان کر موضوع ثابت کرنے پر تے ہیں اور اس توجیہ کو قس کرینے سے سارا کھیل بگڑ جائے گا۔ لہذا یہ کہہ دیا جائے کہ یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔ اور عدم سیوٹی کے دعویٰ مذکور کے جواب میں موصوف کا مداخلی قاری کے قول سے متدار کرنا اور یہ کہنا کہ جامع صغیر میں موضوع راہیت منقول ہو گئیں ہیں موصوف کے محققانہ مزاج کے خلاف ہے کیوں کہ دعویٰ سیوٹی میں تو حدیث کو وصاف و کذب سے بچانے کی بات ہے نہ یہ کہ کوئی موضوع راہیت جامع صغیر میں نہیں ہے لہذا اس جگہ مداخلی قاری کے قول کو پیش کرنا درست نہیں اور یوں بھی مداخلی قاری کا قول لائق اعتبار نہیں کیوں کہ انہوں نے سیوٹی و تائید میں یہ بات کہہ دی ہے اور سیوٹی کے قول کا ابطال گزشتہ اوراق میں نمونہ ہو چکا ہے۔

موصوف کی تحریر کردہ مذکورہ بحث سے فقیر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ موصوف نے حدیث کو موضوع بنانے میں انصاف سے کام نہیں لیا ورنہ وہ اپنی باتوں اور غیر معقول قیاس آرائیوں سے وفاق کو سیاہ نہ کرتے بلکہ شہادہ بریلی کی جانب سے حدیث کی عدم موضوعیت پر پیش کردہ دسیوں کی تردید کرتے۔ علاوہ ریں کوئی ایسی علت بیان کرتے جو حدیث کے موضوعیت پر درست کرتی۔

لہذا مناسب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ سند کے اعتبار سے لائق اعتبار و قابل قبول ہے کیوں کہ اس کی سند میں صرف جہالت ہے اور جہالت مورد ضعف ہے۔ نہ کہ ضعف شدید علاوہ ریں ایسی حدیث جس کے روئے میں جہالت ہو اور وہ حدیث متعدد سندوں سے مروی ہو تو اس حدیث درجہ حسن تک ترقی کر جاتی ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ”جہالت راوی ہلک ایسا بھی انہیں کم درجہ کے ضعیفوں سے جو تعداد طرق سے منجم ہو جاتے ہیں اور حدیث کو درجہ حسن تک ترقی سے مانع نہیں تے یہ حدیثیں جامد و منجم دونوں ہونے کے صاف ہیں

[فتاویٰ رضویہ ۲/۴۳۹]

لہذا فقیر کے نزدیک حدیث مذکورہ متعدد سندوں سے مروی ہونے کی وجہ سے درجہ حسن لغیرہ تک ترقی کر گئی جیسے کہ طور مذکورہ سے صاف ظاہر۔

متن حدیث پر استحالة اور اس کا ازالہ

موصوف لکھتے ہیں ”متن حدیث کے اندر ایک ایسی علت بھی موجود ہے جس سے حدیث کے موضوع ہونے کا یقین ہوتا ہے وہ یہ کہ عمامہ کی جو فضیلت اس حدیث میں بیان کی گئی ہے ٹھیک وہی فضیلت نماز باجماعت ادا کرنے کے سلسلے میں صحیح حدیثوں سے ثابت ہے۔ اب یہاں ایک خالی الذہن شخص کو یہ سوال ضرور پریٹن کرے گا کہ عمامہ کی نماز اور جماعت کی نماز دونوں کو فضیلت کا ایک ہی درجہ حاصل ہے کیا عمامہ اور جماعت کا شریعت میں ایک ہی حکم ہے؟“

راقم لکھتا ہے کہ مذکورہ اعتراض اگر کسی خالی الذہن (جس کے ذہن میں علم کا کچھ حصہ نہ ہو) کو پریٹن کرے تو محل قبول ہے لیکن ایک ایسا شخص جس کا ذہن اس بات کا مدعی ہو کہ میری رسائی علم تحقیق کے اعلیٰ ترین تک ہے اس سے اس پریٹنی کا صدور ہوا زحمت و تعب خیر ہے۔

قطع نظر اس سے موصوف جواب ملاحظہ کریں

حدیث ”صلوة بسواك خير من سبعين صلاة بعير سواك“

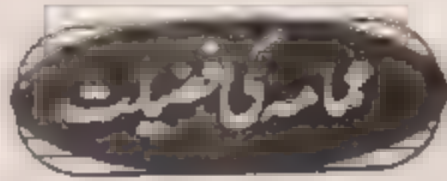
(سواک کے ساتھ نماز بے سواک ستر نمازوں سے بہتر ہے)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور کو یوسفیم نے کتاب السواک میں دو جید صحیح سندوں سے روایت کیا امام ضیاء نے اسے صحیح مختارہ اور حاکم نے اپنی صحیح مستدرک میں اسے ذکر کیا اور کہا شرط مسلم پر صحیح ہے۔ امام احمد و ابن خزیمہ و حارث بن ابی اسامہ و ابو یعلیٰ و ابن عدی و بزار و حاکم و بیہقی و یوسفیم و غیر ہم اجلہ محدثین نے بطرق عدیدہ و اسانید متنوعہ احادیث ام المومنین صدیقہ و عبد اللہ ابن عباس و عبد اللہ بن عمرو و جابر بن عبد اللہ و انس بن مالک و ام الدرداء و غیر ہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے تخریج کی جس کے بعد حدیث پر بطلان کا حکم قطعاً محال باہنہ ابو عمر ابن عبد البر نے تمہید میں امام ابن معین سے اس کا بطلان نقل کیا علامہ شمس الدین سخاوی مقاصد حسنہ میں (مذکورۃ الصدور حدیث فضیلت عمامہ کے فوراً بعد) اسے ذکر کر کے فرماتے ہیں ”قول ابن عبد البر فی التمهید عن ابن معین انه حدیث باطل هو بالنسبة لما وقع له من طريقه“ (امام ابن معین کا یہ فرمانا اس سند کی نسبت ہے جو انہیں پہونچی۔ ورنہ حدیث تو باطل معنی ضعیف بھی نہیں اقل درجہ حسن ثابت ہے) (فتاویٰ رضویہ ۲/۲۲۷)

فقیر لکھتا ہے موصوف کو چاہئے کہ وہ حدیث مذکور کو بھی اپنے رجحان موضوعات میں درج کریں اس لئے کہ اس حدیث سے بھی وہی مفہوم متبادر ہو رہا ہے جو حدیث فضیلت عمامہ کے ضمن میں پایا جا رہا ہے اور اس کے رد میں بھی ایک ضخیم کتاب تحریر کریں اور مسلمانوں بدھ خاص کر اہل علم حضرات سے اپیل کریں کہ مسواک کی یہ حدیث موضوع ہے اس پر ثواب کی نیت سے عمل نہ کریں کیوں کہ یہ حدیث صحیح حدیثوں کے متعارض ہے صحیح حدیثوں سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ جماعت کا ثواب پچیس بے جماعت نمازوں کے برابر ہے۔ اور مسواک کی نماز کا ثواب ستر بے مسواک نمازوں سے بہتر ہے امامہ والی حدیث میں تو قنیت ہے کہ صرف پچیس نمازوں کے برابر ثواب ہے لیکن اس مسواک والی حدیث میں تو ستر سے بھی بہتر کا دیا جا رہا ہے۔ لہذا حدیث مسواک موضوع و من گزشت ہے۔

الحاصل جو جواب موصوف اس حدیث پاک کا دیں وہی جواب ہمارے جانب سے حدیث فضیلت عمامہ کا ہوگا۔ لہذا مذکورۃ اربعہ حدیث کے متن پر پیش کیا گیا اعتراض علیہ صحت سے عاطل و غاری ہے اور حدیث فضیلت عمامہ متن کے اعتبار سے بھی درجہ قبول میں شمار ہوگی اسے موضوع یا شدید الضعف غیر قابل قبول ماننا حدیث اصول حدیث کے اسرار و رموز سے عدم واقفیت پر موقوف ہے۔





”عن ابی الدرداء رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله وملئكته يصلون على اصحاب العمائم“

[مجمع الزوائد جلد ۲ ص ۱۷۶]

(حضرت ابودرداء سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد پاک ہے بے شک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے جمعہ کے روز نماز میں ہاندھنے والوں پر درود بھیجتے ہیں۔) طبرانی نے اسے ذیل اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے

”حدثنا ابوالمحیة عن ایوب بن مدرک عن مکحول عن ابی الدرداء عن النبی صلی الله عليه وسلم“ [میزان الاعتدال ۱/۳۶۳]

(اس کے علاوہ اس روایت کو ابونعیم، ابن عدی، اور عقیلی نے بھی حضرت ابودرداء سے روایت کیا۔)

[الکامل ۱/۳۳۷، ضغفاء، لعقلى ۱/۱۱۵، حلیۃ الاولیاء ۵/۱۹۰]

﴿اسناد حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم﴾

مذکورہ حدیث کی تمام سندوں کا مرتبہ ایوب بن مدرک، ابوعمر و عقیلی، الیمانی، ثم الدمشقی ہے ایوب بن مدرک کے سوا کسی نے اس حدیث کو مکحول سے روایت نہیں کیا ہے۔ اور ایوب بن مدرک کو اکثر ائمہ نقاد نے ضعیف قرار دیا ہے۔ چنانچہ نسائی نے فرمایا ”منزوک الحدیث“ نیز فرمایا ”لیس بثقة“ ولا یکتب حدیثہ“ ابن معین نے دوری کی روایت میں ایک جگہ اور ابن ابی شیمہ کی روایت میں فرمایا ”لیس بشیء“ اور دوسری جگہ ابن الجبید کی روایت میں فرمایا ”کذاب“ اور ابن الجبید نے اتنے کا اضافہ کیا ”قد رایتہ، وکتبت عنه لیس بشیء“ اور دوری کی روایت میں تیسری جگہ فرمایا ”لم یکن بثقة وقد کتبنا عنه“ اور ابن محرز کی روایت میں فرمایا ”کان یکذب“ امام بخاری نے فرمایا ”عن مکحول مرسل“ ابوزرعہ نے فرمایا ”ضعیف الحدیث“ امام ابوصالح نے فرمایا ”ضعیف

الحدیث 'متروک' "فسوی اور صالح جزرہ نے فرمایا "ضعیف" یحییٰ نے ایک حدیث متروک ذکر کرنے کے بعد فرمایا "ولایتنا مع علیہ وقد حدث المساکیر" ابن حبان نے کہا "یروی المساکیر عن المشاہیر" ویدعی شیوخنا لم یریم، ویرعم انه سمع منهم، روى عن مكحول نسخة موضوعة ولم يره "ابن عری نے کہا "وابوب بن مدرک فیما یرویہ عن مكحول وعیره یتنیس علی روايته انه ضعيف" وروی ابوب ہداعی مکحول مساکیرہ "ازدی نے کہا "متروک" ابوالحمہ کی تم نے کہا "لیس حدیثہ بالثام" و قطنی نے کہا "متروک" زہبی نے کہا "مترکوه"

[تاریخ ادودی عن ابن معین ۳، ۸۸، ۳۹۳، ۳۳، معرّفہ ۱، ج ۱، ۶۲، تاریخ الکلبیہ ۱، ۴۲۳، المعرفۃ و تاریخ ۳، ۶۱، الضعفاء، الکلبیہ ۱، ۱۱۵، الجرح والتعدیل ۱، ۳۵۹، المحرر و معین ۱، ۱۶۸، اکمال اب، الضعفاء، و لم یروکون ۱، ۱۵، تاریخ بغداد ۶، الضعفاء، ابن الجوزی ۱، ۱۳۳، دیوان الضعفاء، ۲، میزان الاعتدال ۱، ۳۶۳، سان المحیر ان ۱، ۳۸۹، ۳۸۸، المغنی فی الضعفاء، ۱، ۹۸]

ائمہ کرم ایوب بن مدرک کی تخریج پر متفق ہیں۔ ہاں مرتبہ کی تحدید میں مختلف ہیں۔ اکثر نقاد کثرت من کیر کی بنیاد پر متروک قرار دیتے ہیں۔ نیز ایوب بن مدرک نے جن شیوخ کو دیکھا تک نہیں ان سے سماع کا دعویٰ کیا۔ اس لئے جمہور کے اقوال کے پیش نظر ایوب بن مدرک "متروک الحدیث" لیس بھتہ ہیں واللہ اعلم

موصوف حدیث مذکور و موضوع قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں "فضیلت عمامہ پر مشتمل اس حدیث کو روایت کرنے والا راوی یوب بن مدرک سخت ضعیف ہے وراں پر مھوٹ بولنے کا الزام ہے لہذا یہ حدیث اپنے اسناد کے لحاظ سے ناقابل عمل قرار پاتی ہے" فقیر حقیر بعون القدر معتد ہے کہ حدیث مذکور کے راوی ایوب بن مدرک کی تخریج میں ائمہ نقاد متفق ہیں ہاں مرتبہ کی تحدید میں اختلاف ہے جمہور کثرت من کیر کی بنیاد پر متروک قرار دیتے ہیں۔ بخلاف ابن معین کے کہ وہ کبھی کذاب کہتے ہیں کبھی لیس بھی۔ اس لئے جمہور کے اقوال کے پیش نظر ابن معین کے قول کو غیر معتبر مانا جائے گا۔ اور راوی ایوب بن مدرک کو متروک مگر حدیث پر ضعیف ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ کیوں کہ متروک راوی کی حدیث ضعیف ہوتی ہے۔ متروک راوی سے متعلق اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں "ضعیفوں میں سب سے بدرجہ متروک کا ہے جس کے بعد صرف متمم بالوضع یا کذاب و جال کا مرتبہ ہے۔ اس پر بھی علماء نے تصریح فرمائی کہ متروک کی حدیث بھی صرف ضعیف ہی سے

موضوع نہیں۔ امام ابن حجر اطراف العشر و پھر خاتم الخلفاء آن میں فرماتے ہیں ”رعم ابن حبان و تبعه امن الجوری ان هذا المتن موضوع، وليس كما قال، فان الراوی و اسكان متروكا عند اکثر صعيماً عند البعض فلم ينسب للوضع اه مختصراً“

(اُن بیان نے یہ زعم کیا اور ابن جوزی نے ان کی اتباع میں کہا کہ یہ متن موضوع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگرچہ راوی کثر کے نزدیک متروک و بعض کے نزدیک ضعیف ہے لیکن یہ وضع کی طرف منسوب نہیں ہے) مختصر۔

ابو افرق نے یہ حدیث میں طعن کیا کہ ”الفصل متروک“، فضل متروک ہے۔ آئی میں فرمایا: فی الحکم بوضعہ بطرفاں الفصل لم ینہم بکذب، اس کو موضوع قرار دینا محل نظر ہے کیونکہ فضل متہم بالکذب نہیں۔

تعبات میں ہے ”اصبح شیعہ متروک عبد السمانی فحاصل کلامہ انہ صعب لامه صوع و بذلك صرح البيهقي“

اصبح شیعہ ہے امام نسائی کے ماں متروک ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ضعیف ہے موضوع نہیں اور یہ بات کہ تمہارا بھتیجے کی ہے۔

حدیث چودھویہ و ارم قدس سرہ رحمہ کہ ”من احلص لله تعالى اربعين يوماً طهرت بسابع الحکم من قلبه علی لسانہ“ (جس شخص نے چالیس دن اللہ تعالیٰ کے لئے اخلاص کیا اس کے دل سے ظلمت کے غمے اس کی زبان پر جاری ہو جائیں گے۔)

علی حضرت فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے بطرق عدیدہ روایت کر کے اس کے رواۃ میں کسی کے مجہول کسی کے غیر اخطا کسی کے متروک ہونے سے طعن کیا۔ تعقیبات میں سب کا جواب یہی فرمایا کہ ”ما قبلہم متہم بکذب“ یہ سب بخوبی پھر ان میں وہی متہم بکذب و نہیں کہ حدیث کو موضوع کہہ سکیں۔

یہ ہیں یہ حدیث کی علت یہ بیان ”بشر بن سمیر عن القاسم متروک کا ”بشر بن میر“ وایت کی وریہ و نوں متروک ہیں۔ تعقیبات میں فرمایا ”بشر لم یتہم بکذب“

(بشر متہم بکذب نہیں) حدیث ابی ہریرہ ”تحدث الله ابراهيم خلیلاً“ الحدیث

(اللہ تعالیٰ نے حضرت ابرہیم کو اپنا خلیل بنایا) پوری حدیث۔ میں کہا ”انفرادہ مسلمۃ بن

على الحسنی وهو متروك" ((اس میں مسند بن علی غشی متذہب اور وہ متروک ہے) تعقیبات میں فرمایا "مسلمہ وان صعب فلم يحج بكذب" (مسلمہ اگرچہ ضعیف ہے مگر اس پر ترجیح بالکذب نہیں) حدیث بوبیریہ "لثله لا يعادون" (اٹھن چیزیں نہیں لوٹائی جائیں گی پر بھی مسلمہ مذکور سے طعن کیا) تعقیبات میں فرمایا "لم ينهم بكذب والحديث ضعيف لا موصوع"

(یہ متم بالکذب نہیں اور یہ حدیث ضعیف ہے موضوع نہیں) [فتاویٰ رضویہ ج ۲ ص ۴۳۱]

فقیر بہتات، علی حضرت کے قلم سے نکلے ہوئے مذکورہ جواہر پاروں سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ متروک کی حدیث موضوع نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ اور ضعیف کا حکم معلوم کہ فضائل میں باتفاق علماء مقبول ہے۔ ممکن ہے موصوف کے ذہن میں یہ اشکال جنم لے کہ علی حضرت کے بیان کردہ شواہد سے تو صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ حدیث موضوع نہیں یہاں ثابت کہ متروک کی حدیث فضائل میں مقبول ہے۔ تو فقیر مذکورہ اشکال کے دفع کے لئے ایسی ذات سے سند پیش کرتا ہے جو ہرگز نزدیک تو ہیں ہی موصوف کے نزدیک بھی ان الفاظ کے مصدق ہیں وہ امامین تھے مصطلحات صوں حدیث سے بخوبی واقف تھے۔ (یعنی علامہ ابن حجر) حدیث مسند ابن حجر کا نام بدین بن رید بن یسار ہے ابن حبان نے کہا یہ حضرت انس سے ایسی روایات موضوعہ نقل کرتا ہے جو حضرت انس نے بالکل بیان نہیں کیں امام ذہبی نے میزان میں باطل کہا اور خود ابن حجر نے اسے متروک قرار دیا ہے ہاں جو یہ علامہ ابن حجر، عقیلی علیہ الرحمۃ نے حدیث کی موضوعیت سے یہ کہتے ہوئے انکار فرمادیا "حديث انس في فصل عسلاں عوفی فصائل الاعمال والنحو علی لرباط فی سبیل اللہ ولبس فیہ ما یحیلہ الشرع ولا العقل والحکم عنہ۔ لسطاں محرد کوہ من رواینہ اسی عفا لا یتحہ وطریقہ الامام احمد معروفہ فی التسماع فی رواۃ احادیث الفضائل دون احادیث الاحکام" (القول مسدد ج ۱ ص ۴۷)

(یعنی یہ حدیث فضائل اہل سے متعلق ہے اس میں اندکی راہ میں جہاد کی ترغیب و رشوق دلیا گیا ہے اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل و شرع محال جانے بہت محض راوی ابو عقیال کی بنیاد پر اسے باطل قرار دینا قابل حجت نہیں حالانکہ امام احمد کا طریقہ معصوم ہے کہ وہ احادیث فضائل اعم میں تسامح سے کام لیتے ہیں برخلاف احکام کے)

علامہ زبیر بن خود موصوف نے بھی تو سی بات کی طرف اشارہ کیا ہے یک جگہ لکھتے ہیں ”بالقرض وہ میرا بن جمید ہی ہو پھر بھی روایت قابل اعتنا نہیں ہو سکتی یہ عقد وہ خود بھی متروک ہے۔ سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کی علامت لگائی ہے۔“ موصوف جواب دین کہ ”متروک کی حدیث موضوع ہوتی ہے تو پھر علامہ سیوطی نے حدیث پر ضعف کی علامت کیوں لگائی ؟“

راقم کہتا ہے کہ ”مربہٹ اہری آڑے نہ کریں ہو تو موصوف کو امام کے مذکورہ بیان پر (کہ متروک کی حدیث فضل میں قابل قبول ہے) اس تسبیح ختم کرنے میں تاسع سے کام نہیں لینا چاہئے۔“

اور باقرض جمہور کے اقوال سے قطع نظر ابن معین کے قول ہی کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ بھی قدرے وضاحت طلب ہے یہ کہ ابن معین نے راوی کو بھی لیس شی کہا ہے اور کبھی مذاب۔ اور دونوں جرحوں میں یوں جمید ہے جو ہر ایک بین محققین پر مبنی نہیں۔ پھر کئی فقہ وضاحت کے لیتا ہے تاکہ موصوف اپنے محدود مطالعہ پر آگاہ ہو سکیں۔ ابن معین کے قول لیس شی کے سبب میں اس حدیث سے متعدد نصوص وارد ہیں سب کا حاصل یہ ہے کہ ابن معین کا قول میں بھی راوی کے شدید تصحیف ہونے کو تسلیم نہیں بلکہ اس سے یا تو یہ مراد ہے کہ اس کی حدیثیں تم میں یا پھر یہ کہ اس راوی کی حدیث کم ہیں۔ علامہ مبدی کی رفع السکال (ص ۲۱۲) میں فرماتے ہیں ”کندر صاحبہ فی مدرال الاعتدال وغیرہ فی حق الرواة تنال عن معنی ہن معنی انہ لیس بشی، ولا نعبر بہ ولا یطرح ان دلک الراوی محروح بحرح فی قول الحافظ ابن حجر فی مقدمہ فتح الباری فی ترجمہ (عند العربیر من المسند البصری اذکر من النصاب السنی ان مراد ابن معین من قولہ لیس سنی، یعنی ان احادیثہ قلیلة وان السجری فی (فتح المعین) قال ان نصاب ابن معین اداقل فی الروای (السر بشی) کما یروى انہ لم یرو حدیثاً کثیراً“ اب تک یہاں تا یہاں نے بھی کچھ مثالیں پیش ہیں ”قال ابن عدی بعد ان نقل قول ابن معین لیس سنی، عن عدی لا یاس بہ“ وقال عند الفتح قول ابن معین فیہ لیس بشی، یعنی بہ احادیثہ قلیلة“

لیکن کچھ کتاب نے اس بات پروردیہ کے مذکورہ حضرت سے قول ابن معین سمجھنے میں غلطی واقع ہوئی ہے جس سے یہ بھی اس سے متعدد لوگ مرعوب ہوئے کچھ قمت حدیث کہتے ہیں الحیرم ہاں قبول اس معنی فی الراوی (السر بشی) یعنی نہ ضعف راوی و نہ معنی بہ قلیلة احادیثہ فی بعض الروایات

فقیر کہتا ہے مٹھی نے امام ابن حاتم کے قول سے استدلال کیا ہے جو سن الہمز ان میں علامہ ابن حجر سے منقول ہے۔ مٹھی موصوف لکھتے ہیں ”قال ابن ابی حاتم فی الجرح والتعديل فی ترجمة (خالد ابن ایوب بصری) عن یحیی بن معین انه قال خالد بن ایوب لا شئ، یعنی لبس بثقة“

راقم کہتا ہے کہ اکابر ائمہ کرام کے اقوال کے مقابل صرف قول ابن ابی حاتم تسلیم کر لینا حقیقت سے روگردانی ہے۔ پھر بھی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ابن حاتم کا قول ہی درست ہے تب بھی اس کا حاصل یہ ہے کہ راوی ضعیف ہے نہ کہ کذاب۔ اور راوی میں صرف ضعف سیر، ناجائز کاغذ یا ہی لئے علامہ عبدالحی نے آغاز بحث میں تحریر فرمایا: ”ولا تظن ان ذلک الراوی مجروح بجرح بقوی“ (یعنی ایسے راوی کو جرح قوی سے مجروح گمان مت کر۔)

لہذا راوی صرف ضعیف بضعف سیر ہے وراہیے راوی ضعیف کی حدیث متابعت و شواہد فضائل اعمال وغیرہ میں مقبول ہے کہ سبق۔ بخلاف کذاب کے کہ اگر عہد اس سے مذہب فی الحدیث ثابت ہے تو فضائل اعمال میں مقبول نہیں چہ جائیکہ احکام و متابعت و شواہد میں۔

مذکورہ بحث سے صاف ظاہر کہ ابن معین راوی کے سلسلے میں مضطرب نظر آ رہے ہیں۔ ہاں تحقیق کی ایک صورت ہے کہ ابن معین کے قول لبس مٹھی، کو تسلیم کر لیا جائے اور قرینہ کی بنیاد پر اس سے ضعف مراد لیا جائے تاکہ دیگر ائمہ نقاد کی جرحوں سے مطابقت ہو جائے کہ انہوں نے راوی کو صرف ضعیف مان کر فضائل اعمال وغیرہ میں مقبول و متحمل رکھا۔ (جیسا کہ بے شمار شواہد پیچھے ذکر ہوئے۔)

بغرض غلط تمام ائمہ نقاد کے مطاعن سے قطع نظر مذہب ہی مان و تب بھی ظہر یقی ہے کہ اس کی حدیث بھی موضوع نہیں جیسا کہ اعلیٰ حضرت فیصلہ کن انداز میں تحریر فرماتے ہیں ”جو حدیث ان پندرو قرآن سے منزہ ہونہ نے اس کے بارے میں کلمات علماء تین طرز پر نقل کئے، موضوع نہ کہیں گے تفرہ کذاب ہو موضوع تفرہ متہم ہو تو موضوع۔۔۔ ہمارے نزدیک مسلک اول قوی اقرب بصواب ہے۔“ دوسری جگہ فرماتے ہیں ”فی الواقع یہی اظہر ہے کہ التذوب قدم صدق میں کلام نہیں اور یہ بھی مسلم کہ ایک شخص، حدیث روایت حدیث سے تفرہ ممکن یہاں تک کہ غریب فرد میں صحیح حسن ضعیف بضعف قریب وضعف تندید سب قسم کی حدیثیں مانی جاتی ہیں تو یہ یوں نہیں ممکن کہ بھی موضوع تفرہ یب بھی تفرہ آ رہے اور اس حدیث خاص میں سچا ہو اس کے بطلان پر کیا دلیل قائم کہ جرم یہی مذہب مہذب مقتضائے رشادات امام ابن الصلاح و امام

دوسرے پر کسی ایک بات میں طعن کرتا ہے اور باقی تمام امور میں اس پر تہمت نہیں لگاتا (الخ۔)

اصلی حضرت فرماتے ہیں "وہ جو صاف تصریح ہے کہ ایک جگہ کاذب پانے سے ہر جگہ مقیم سمجھنا لازم نہیں" آتے فرماتے ہیں "یہی مذہب فقیر نے کلام امیر المومنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج سے استنباط کیا کہ انہوں نے قسم کھا کر کہا ابان بن ابی عباس حدیث میں جھوٹ بولتا ہے پھر خود ابان سے حدیث ہی اس پر پوچھا یا فرمایا اس حدیث سے کون صبر کر سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ مقیم یا مذہب کی ہر حدیث موضوع نہیں ورنہ اس کی طرف ایسی رغبت اور وہ بھی ایسے اہل اجل سے بمعنی چہ؟"

اور فرماتے ہیں "کلی کا شدید الضعف ہونا کے نہیں معلوم اس کے بعد صریح کذاب وضع ہی کا درجہ بہ انکشاف ان سے متروک بلکہ منسوب الی الذہب تک بہا کذبہ ابن حبان والحوار حاسی وقال السحاری ترکہ یعلمی بن مہدی وقال الدارقطنی وجماعة صرّوا "لا جرم صرفاً نے تقریب میں فرمایا "منہم بالکذب ورمی بالرفص" "بالنہم عامہ کتب یہ وثقیہ اس کی اور اس کی امثال کی روایت سے، اہل میں علماء این ان امور میں انہیں بد تکثیر نقل کرتے رہے ہیں۔

نیز حدیث کہ چاند گوارہ میں عرب کے چاند نجم کے سورج صلی اللہ علیہ وسلم سے باتیں کرتا تھا کہ بھلا تا نکشت مبارک سے جدمر اشارہ فرماتے اسی طرف جھک جاتا "کو بیہوشی نے دلائل النبوة امام ابو عثمان اسمعیل بن عبد الرحمن صابونی نے کتاب التین خطیب نے تاریخ بغداد ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں سیدنا عباس بن عبد المطلب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا اس کا مدار احمد بن ابراہیم حلبی شدید الضعف پر ہے میزان میں ہے امام ابو حاتم نے کہا "احادیثہ باطلہ تدلہ علی کذبہ" "ہو جو یکہ اس کو امام صابونی نے فرمایا "ہذا حدیث غریب الاسناد والمتن فی المعمرات حسن"

(اس حدیث کی سند بھی غریب متن بھی غریب بالنہم معجزات میں حسن ہے۔)

مذکورہ کلام کو امام جلال الدین سیوطی نے خصائص شہری میں امام احمد قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں نقل کیا اور مقرر رکھا۔

حدیث "الذیک الابیض صدیقی وصدیق صدیقی وعدو عدو اللہ وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیئته معہ فی البیت" (مرغیبہ میرا خیر خواہ اور میرے دوست کا خیر خواہ اللہ تعالیٰ کے دشمن کا دشمن ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اسے شب کو مکان

خواجہ ابراہیم اقدسؒ میں اپنے ساتھ رکھتے تھے) حدیث مذکور کو ابو بکر برقی نے ابو یزید انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا علامہ مناوی نے تیسیر میں فرمایا "باسناد فیہ کذاب" (اس کی سند میں کذاب ہے) باوصف اس کے فرمایا "فی سبب لنا فعل دلیک ناسباً" (جبکہ حدیث میں وارد ہوا تو ہمیں باقتداء حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مرغ پسید کو اپنی خواجہ گاہ میں ساتھ رکھنا مستحب ہے) مذکورہ تمام شواہد مع الفوائد اس بات کی غمازی کر رہے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کا مذکورہ دعویٰ خود اپنی خیرات نہیں بلکہ کلمات علماء اس پر مویہ ہیں کہ تفرک کذاب مستلزم وضع نہیں۔ ہاں کذاب وضاع جس سے عداوتی صلی اللہ علیہ وسلم پر معاذ اللہ بہتان و افتراء ثابت ہو صرف ایسے کی حدیث کو موضوع کہیں گے وہ بھی بطریق ظن نہ بروجہ یقین کہ بڑا جھوٹا بھی کبھی سچ بولتا ہے اور اگر قصداً اس سے فتراء ثابت نہیں تو اس کی حدیث موضوع نہیں اگرچہ معجم کذب وضع ہو۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں یہ مسلک امام الشافعی وغیرہ کا ہے نجد و نجد میں فرماتے ہیں "الطعن اماں یکون لکذب الراوی بان یروی مہ ما لم یقلہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم معنہذا لذلک او سہمنہ بذالک الاول هو الموضوع والحکم علیہ بالوضع اما ہو بطریق الطعن العالی لا بالنقطع اذ قد یصدق الکذب والناسی هو المنروک" (طعن یا تو راوی کی وجہ سے ہو گا مثلاً اس نے عداوتی کی بات کی جو سرکار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہیں فرمائی تھی یا اس پر ایسی تہمت ہو۔ یہی صورت میں روایت کو موضوع نہیں گئے اور اس پر وضع کا حکم یقینی نہیں بلکہ بطور ظن غائب ہے کیوں کہ بعض اوقات بڑا جھوٹا بھی سچ بولتا ہے اور دوسری صورت میں روایت کو متروک کہتے ہیں) (فتاویٰ رضویہ ۲/۳۴۳)

یہ تمام بحث تو اس وقت ہے جب عمر بن عبد ربیع کو کذاب مان لیں۔ اور ایسا ہے نہیں کیوں کہ تمام ائمہ نے اسے ضعیف قرار دیا سوائے ابن معین کے لہذا جمہور کے قول کو مانا جائے گا۔

حاصل کلام جب تک کسی حدیث میں راوی کا سرکار پر عداوت ثابت نہ ہو اور اس حدیث پر علماء کرام کی کئی حدیث موضوع کی تعریف صادق نہ آتی ہو اسے موضوع کہنا عقل و نقل کے خلاف ہے ہاں ایسی حدیث کو ضعیف بضعف شدید سے تعبیر کیا جائے گا اور شدید بضعف حدیث فضائل اعمال میں قابل قبول ہے کیوں کہ فضائل میں قبولیت کے لئے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ موضوع نہ ہو بے شمار کلمات علماء اس پر شاہد۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں "ام محقق علی الاطلاق اتعذر میں فرماتے ہیں "الضعیف غیر الموضوع یعمل بہ فی فضائل الاعمال" یعنی فضائل اعمال میں حدیث ضعیف بر عمل کہ جائے گا بس اتنا جائز کہ موضوع نہ ہو

ہے ہذا فقیر غلط صلوٰۃ کی وضاحت کے دیتا ہے تاکہ متن حدیث کا مفہوم واضح ہو جائے۔ بقول مبرم صلوٰۃ کے لغوی معنی رحم کرنا ہیں۔ صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو رحمت مراد ہوتی ہے اور رحمت بھی دو طرح کی ہے ایک مطلق ایک تعظیم کے ساتھ۔ دوسری خاص ہے نبی کے لئے اور پہلی نبی کے علاوہ کے لئے جیسا کہ علامہ یوسف بن اسماعیل نبہانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی کتاب مستطاب "افضل الصلوات علی سید السادات" میں فرماتے ہیں "کہ اللہ کی طرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ تعظیم کے ساتھ ہوتی رحمت ہے اور فیہ پر مطلق رحمت ہے۔ [افضل الصلوات علی سید السادات مترجم ص ۱۹]

تفسیر وں سے بھی یہی مفہوم متبادر ہوتا ہے جیسا کہ ملا جیون علیہ الرحمۃ نے اپنی تفسیر میں "یصلوں علی النبی" کی تفسیر "یعتنوں ناطہا رشرہ ونعظیم شانہ" کی ہے۔

[تفسیرات احمدیہ ص ۳۲۳]

جلالین میں "صلی علیکم" کی تفسیر "یوحکمکم" سے کی ہے جس سے معلوم ہوا کہ مومنین پر صلوٰۃ کا اطلاق بمعنی "طلق رحمت ہے" اور نبی پر رحمت بابت تعظیم۔ اور ارا یہ نہ مانا جائے تو پھر نبی اور غیر نبی میں کیا فرق رہ جائے گا؟ اصل حدیث مذکور میں صلوٰۃ بمعنی مطلق رحمت ہے۔ جس کا اطلاق عموماً ہر مسلمان کے لئے جائز اور صحیح ہے۔ اور جب صلوٰۃ کی نسبت فرشتوں سے نبی کی جانب ہو تو اس کا مطلب ہر کسے نازل کرنا رحمت کی دعا کرنا جیسا کہ شفا شریف میں ہے۔ [۱۱۳۲]

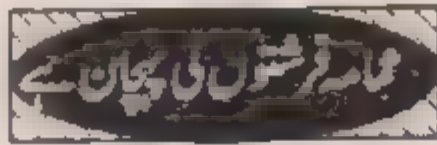
اور جب نبی کے علاوہ کے طرف نسبت ہو تو بندوں کے لئے فرشتوں کا استغفار کرنا جیسا کہ "هو الٰہی یصلی علیکم" کی تفسیر میں صاحب جلالین نے "یستغفرون لکم" فرمایا ہے

[تفسیر جلالین ص ۳۵۵]

اور استغفار ہر بندہ مومن کے لئے ہے چاہے وہ ذکر کرتا ہو یا نہ کرتا ہو قرآن مقدس میں ہے "والملائکۃ یسبحون بحمد ربهم ویستغفرون لمن فی الارض" اس آیت کریمہ میں فرشتوں کا استغفار بعض اہل علم کے نزدیک مطلق تمام اہل زمین کے لئے ہے چاہے وہ مومن ہوں یا کافر۔ محشی جلالین نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے لکھتے ہیں "کرحی بعصم انقی من فی الارض علی عمومہ حیث یشمل الکفار کاللیضاوی" لیکن صاحب جلالین نے استغفار ملائکہ کو صرف مومنین کے لئے خاص قرار دیا ہے اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔ [تفسیر جلالین سورۃ اشوری ص ۴۰۱]

لہذا مذکورہ بحث کے پس منظر میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث مذکور میں اللہ و اس کے

فرشتوں کی صلوٰۃ کا اطلاق بندوں پر مطلق رحمت ہے اور استغفار ہے۔ اور صلوٰۃ سے صرف درد و بمعنی رحمت یا تعظیم بھنا غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اور مذکورۃ الحدیث میں ورحمۃ کی تہمت کے سلسلے میں لفظ صلوٰۃ میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ یہ رحمت ہر عبادہ و لے پر نہیں ہوگی بلکہ وہ جو تہمت کی ہوگا اور تہمتیہ کے ساتھ پڑھے گا، علاوہ ازیں یہ بھی احتمال ہے کہ رحمت میں کمی و زیادتی ہو سکتی ہے۔ قطع نظر اس تمام بحث سے موصوف یہ بتا میں کہ کیا یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ نبی یا اللہ کا ذکر کرنے والے اور جماعت نماز کے علاوہ کسی عمل حرام کرنے والے پر صلوٰۃ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا ہے تو پھر درج ذیل حدیث کے بارے میں موصوف کا یہ خیال ہے؟ جس میں صرف استرخوت پر بیٹھے و پور کے لئے لفظ صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ ان السلامک لابر الی فصلی علی احدکم مادامت مائتہ موصوۃ (شعب الیمان ص ۹۹، مسند اسحاق بن راہویہ ۲: ۵۳۰، الفردوس بماثور الخطاب ۲: ۶۳، مجمع الزوائد ۵: ۲۳۲،



عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
عليكم بالعمائم فانها سيما الملائكة وارحو لها حلف طهوركم
(ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا عمامہ باندھو
کیونکہ یہ فرشتوں کی نشانی ہے اور اس کا شملہ پشت پر لگاؤ)

[مجمع الزوائد ۵: ۱۲۰، کنز العمال ۱۵: ۴۱۱، لی، وی، لعلی، وی، ۱: ۴۷۰، ابی مکہ مترجم ۳۲۸]

طبرانی نے اس حدیث کو حسب ذیل سند سے روایت کیا ہے

”حدثنا يحيى بن عثمان ثنا محمد بن الفرج المصري ثنا عيسى
بن يونس عن مالك بن معول عن مافع عن ابن عمر الخ“
[طبرانی کبیر ۱۲/۳۸۳]

مذکورہ حدیث کو بن ہدی نے بھی روایت کیا ہے ان کا سلسلہ اسناد یہ ہے

”ثنا عند العرير بن سليمان الحرملی ثنا يعقوب بن كعب ثنا عيسى بن
يونس عن الاحوص بن حكيم عن خالد بن معدان عن عبادہ الحدیث“
[الکامل ۱: ۱۰۶]

﴿اسناد حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم﴾

موصوف محمّدؒ م حدیث مذکور کی سند میں ضعف بیان کرتے ہوئے قلم طراز ہیں ”الحاصل حدیث
مذکور کا سلسلہ اسناد پُر وجہوں سے ضعیف ہے۔

اس کا ایک راوی محمد بن فرج مصری ضعیف ہے۔

اور اس نے ثقہ راویوں کے خلاف روایت کیا ہے۔

دوسرا راوی عیسیٰ بن یونس مجہول ہے۔

تیسرا راوی الاحوص بن حکیم سوء حفظ میں مبتلا اور منکر ہے۔“

فقہ نکتہ ہے کہ موصوف محترم کی مذکورہ وجوہ میں سے آخری وجہ قدرے قابل قبول ہے علاوہ ازیں بقید وجوہ فقہ پر دزی کا ثبوت و غلط فہمی کا نتیجہ ہیں۔ موصوف کا محمد بن فرج مصری کو ضعیف کہنا خود ضعیف ہے کیونکہ محمد بن فرج مصری سے متعلق علامہ ذہبی نے "انسی بحبر مشکو" فرمایا ہے [میزان ۶/۲۹۳] ابن حجر نے اس قول کو سات میں بھی ذکر کیا ہے [سان ۵/۳۳۹]

لیکن علامہ ذہبی کا یہ قول محمد بن فرج مصری کے ضعف پر صراحت دالالت نہیں کرتا دو وجوہوں سے ان میں سے ایک یہ کہ علامہ ذہبی نے اس حدیث کو احوص بن حکیم اور یحییٰ بن عثمان بن صالح کے ترجمہ میں ذکر کر کے ان کے ضعف پر بطور استصحاب پیش کیا ہے۔ جس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس حدیث کی نکارۃ کے ذمہ دار یہ دونوں ہیں خاص کر احوص بن حکیم کیونکہ انہوں نے ان پر زیادہ کام کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اس حدیث کو احوص بن حکیم کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ احوص بن حکیم کے مناکیر میں ہے محمد بن فرج مصری کا کوئی قصور نہیں علامہ یحییٰ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی و فیہ عیسیٰ بن یونس قال الدار قطنی محمول و ذکر الدہلی ہذا الحدیث فی ترجمہ یحییٰ بن عثمان بن صالح المصری شیعہ الطبرانی و مع دلیک فقد وثقہ" [مجمع الزوائد ۵/۱۲۰]

یعنی علامہ یحییٰ کے نزدیک حدیث کے ضعف کے ذمہ درحقیقت بن یونس ہیں [حالانکہ یہ صحیح نہیں کہ سیاتی ان اقوال کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے کہ محمد بن فرج مصری اس سے بری ہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ علامہ ذہبی کا قول "انسی بحبر مشکو" راوی کے ضعف و سستہ نہیں جیسا کہ علامہ عبدالحی فرنگی محلی تھنوی علیہ رحمۃ اللہ اپنی تصنیف جلیل "الرفع والکمال فی الجرح والتعدیل" میں "رب اللسان ہیں" و کذا لا تطعن من قولہم فلاں روی الماکیر۔ اسے ضعیف" آگے چل کے علامہ ذہبی کی میزان الاعتدال کے حوالے سے لکھتے ہیں "وقال ایضاً فی ترجمہ (احمد بن عتاب المروری) قال احمد ابن سعید بن معاذ "شیخ صالح" روی الفصائل والمنا کیر قلت ما کل من روی المنا کیر یضعف انتہی"

نیز آگے لکھتے ہیں وقال السخاوی فی "فتح المغیث" قال ابن دقیق العبد فی "شرح الالمام" قولہم روی منا کیر لا یقتضی بمعردہ ترک روایتہ حتی تکثر المنا کیر فی روایتہ وینتہی الی ان یقال فیہ منکر الحدیث الخ" [ص ۲۰۰]

حاصل کلام صرف منکر روایتیں لا ماراوی کے ضعف کو مستلزم نہیں جب تک کہ مناکیر کی کثرت نہ ہو جائے اور اس راوی کو منکر الحدیث سے تعبیر نہ کیا جائے لگے۔ قطع نظر اس سے ”انسى بحبر منکر“ یعنی صرف منکر روایتیں لا ماراوی سے ثقہ حضرات ضعف کے زمرے میں داخل ہوتے جیسا کہ محمد بن ابراہیم التیمی کے سلسلے میں احمد بن حنبل نے کہا ”یسروی احادیث منکرة“ حالانکہ وہ ثقہ ہیں اور شیخین نے اس پر اتفاق کیا ہے اور حدیث انما الاصل بالثبات میں سی کی جانب مرجع ہے۔ کسی نے بھی ان کے ضعف کی جانب اشارہ نہیں کیا ہے۔

باجمہ سطور مذکورہ سے یہ بات روشن کہ راوی مذکور محمد بن فرج مصری ثقہ ہیں اور ”انسى بحبر منکر“ سے ثقاہت میں کوئی فرق نہیں آتا جیسا کہ معصوم ہو چکا۔ یہ تمام بحث تو جب ہے کہ محمد بن فرج مصری پر ”انسى بحبر منکر“ کا تیل چسپاں کیا جائے اور گرایا نہ ہو تو پھر راوی محمد بن فرج مصری کی ثقاہت میں اصلاً کلام نہیں اور حقیقت بھی یہی ہے۔ اب یہی موصوف کی بیان کردہ دوسری وجہ کہ محمد بن فرج مصری ضعیف ہے اور اس نے ثقہ راویوں کے خلاف روایت بھی کیا ہے تو یہ وجہ بھی مذکورہ بحث کی بنیاد پر باطل محض ہے کیوں کہ جب محمد بن فرج مصری کا ضعیف ہونا ثابت نہیں تو پھر ضعیف راوی کا ثقہ راوی سے مخالفت کا کیا سوال!

اور موصوف کی حدیث مذکور کے ضعف پر پیش کردہ تیسری وجہ کہ حدیث کے راوی یحییٰ بن یونس مجہول ہیں موصوف کی غلط فہمی اور فن اسماء رجال سے عدم واقفیت کی منہ بولتی مثال ہے۔ کیوں کہ موصوف نے ابن حجر، دارقطنی، ذہبی اور ہیثمی کے حوالے سے جس عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دیا ہے وہ مالک بن انس سے روایت کرنے والے راوی ہیں اور وہ مالک بن مغول سے روایت کرتے ہیں۔ موصوف غالباً علامہ ذہبی کی درج ذیل عبارت سے فریب کھائے جو میزان میں ہے ”عیسیٰ بن یونس شیخ روى عن مالک قال الدار قطنی مجہول“ [میزان جلد ۳ ۳۳۸]

حالانکہ علامہ ذہبی کی اس عبارت سے بات واضح نہیں ہو رہی ہے کہ یہاں عیسیٰ بن یونس کون سے ہیں اور مالک سے کون مالک مراد ہیں۔ ہاں البتہ علامہ ابن حجر نے ”سان المیزان“ میں علامہ ذہبی کے اس پورے قول کو نقل کر کے کچھ اضافہ کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مالک سے مالک بن انس مراد ہیں۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو ”قال الدار قطنی فی غرائب مالک حدثنی علی بن احمد الأزرق المعدل بمصر، ثنا حمزة بن علی بن العباس ثنا محمد بن

صالح بن سحرۃ، ثنا علی بن احمد بن سہیل الانصاری ثنا عیسیٰ بن یونس
ولیس بالسیعی، ثنا مالک بن انس عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ
عنہم رفعہ قلوب المؤمنین بتعارف اللہ فی ارضہ بالمودۃ
الحديث..... قال الدار قطنی هذا باطل ورواہ عن مالک مجہولون
قلب (الغافل العلامة العسقلانی) ادخل فی دالک الراوی عنہ والذی دونہ
ولم اعرف الثلاث [لسان المیزان ۳/۴۱۰]

لہذا معلوم ہوا کہ دارقطنی نے جس عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دیا ہے وہ مالک بن انس سے روایت
کرنے والے ہیں اور ہماری بحث اس عیسیٰ بن یونس کے سلسلے میں ہے جو رملی ہیں یا سہمی۔ پہلے کے بارے
میں ابن حجر نے قریب میں "صدوق ربما اخطا" دوسرے کے بارے میں "ثقة مامون" فرمایا
[تقریب ص ۳۷۷]

بہت علامہ ابانی نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ وہ رملی ہیں [السلسلة الضعيفة ۳/۱۱۹ رقم ۶۶۹]
لہذا موصوف کا مذکورہ صدر حدیث کے راوی عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دینا غلط ہے بنیاد ہے۔
او برسیل تنزل یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عیسیٰ بن یونس مجہول ہیں تاہم مضرب نہیں کیوں کہ جب کسی راوی
کو مطلق مجہول کہا جاتا ہے تو غالباً اس سے مجہول امین مراد ہوتا ہے۔ اور مجہول امین رومی سے جب دو ثقہ راوی
روایت کر لیں تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ علامہ عبدالحی فرماتے ہیں: ثم ان جهالت العين
نترفع بروايتها اثنين عنه دون جهالت الوصف هذا عند الاكثر بعد
چند طور فرماتے ہیں "وقال السجاءى فى فتح المعية قال الدار قطنى من روى عنه
ثفنار فقد ارتفعت جهالته وثبتت عدالته. انتهى" [الرفع والتكميل ص ۲۳۸، ۲۵۰] تو اب
کیوں کہ عیسیٰ بن یونس سے دو ثقہ راویوں "یعقوب بن کعب" و "محمد بن فریق" معمری نے روایت کیا ہے لہذا عیسیٰ بن
یونس کی جہالت منقش ہو جائے گی۔ اور وہ ثقہ راویوں کے زمرے میں داخل ہو جائیں گے بالجملہ حدیث کے ضعف
پر موصوف کی بیان کردہ چار وجہوں میں سے تین تو باطل و بے بنیاد ٹھہریں اب بہت آخری وجہ کچھ اس حد تک درست
ہے کہ احوص بن حکیم [ضعیف راوی ہے نہ کہ اس حد تک کہ اس کی روایت موضوع و شدید التضعیف ہو یا یہ کہ کوئی
ثقہ راوی اس سے روایت کرے تبھی معتبر ہوگا۔ چنانچہ احوص بن حکیم کونساکی نے ضعیف کہا ہے اور دوسری طرف
"لبس ثقة" بھی فرمایا ہے اور ابن معین نے فرمایا "لیس ثقة، ولا مامون" دوسری جگہ فرمایا "لیس

سے مارجہ پر محمول کی جاتی ہے۔ حدائق میں بات ہی زیادہ معتبر ہوگی اور احوص بن حکیم کو ضعیف راقی اعتبار راویوں کی فہرست میں رکھا جائے گا۔

[۱] التاریخ ابویٰ میں بن معین ص ۴۷، التاریخ النبیہ ۱۵۸، احوص رجال ۱۷۱، معرفۃ الثقات ۲۱۳، معرفۃ التاریخ ۲۶۲، احوص النبیہ ۲۷۲، الفقیہ الکبیر ۱۲۰، الجرح والتعديل ۳۲۸، ۳۲۹، الحجۃ بن معین ۱۵۵، ۱۵۶، الصغیر ۴۰۵، المعز، کون ۱۵۷، حالات بہ قاتی لحدائق قطنی ص ۱۶، الصغیر، ابی نعیم ص ۶۳، تہذیب التہذیب ۲۹۱، الکاشف ۱۰۰، احوال تہذیب النکاح ۸۱، تہذیب التہذیب ص ۳۶، تہذیب التہذیب ۱۰۴۳

ابوہریرہ راقی کا قول "تعمیر الاحداث عنہ ثلثہ" جس پر موصوف نے اپنی بحث کی بنیاد رکھی ہے۔ تو اوراق قطنی کا شمار تشدین ثنائی میں مسمکت اور جہ سے بطور ہال میں یہ باور کرا دیا کہ یہاں معتدین کے خلاف تشدین راقی قابل قبول نہیں۔ ورنہ وہی بات یہ بھی ہے کہ دارقطنی کے علاوہ کسی بھی محدث نے احوص کی حدیث کی قویٰ ثنائی نہیں مانی۔ بعد بلا کسی قید شرط کے اس کی حدیث کے اعتبار کا حکم دیا ہے۔ احمد کثرت مدعی پیش نظر، راقی کا قول معتبر نہیں ہوگا۔ ورنہ الغرض دارقطنی کا قول تسلیم بھی لیا جائے تب بھی بولی مضائقہ نہیں ہے۔ احوص بن حکیم سے عیسیٰ بن یونس نے روایت کیا ہے اور عیسیٰ بن یونس کا شمار ثقات میں ہے ماسبق۔ تو اب تیس راقی یہ حدیث احوص بن حکیم کی سند سے بھی معتبر ہوگی۔

حاصل ظہر حدیث مذکور ۱۰۰۰ سندوں میں ایسی کوئی غریبی نہیں ہے کہ حدیث کو موضوع یا شدید الضعف قرار دیا جائے۔ بعد پہلی سند کے تمام راوی ثنیہ یا صدوق و دوسری سند کے بعض راوی ضعیف معتبر ہوں گے۔ اس حدیث و حدیث حسن الغیر سے تعبیر لیا جائے گا۔ اور یہ حدیث بلا کسی شرط کے قابل عمل ہے۔ اور حدیث کے ضعف یا موصوف بن پیش رو ساری بحث غیر معتبر وغیرہ مقبول ہے۔

متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ

موصوف سے حدیث مذکور کے متن کو بھی باطل قرار دیکر حدیث کے باطل ہونے کا حکم لگایا ہے۔ لکھتے ہیں "حدیث مذکور کا متن بھی باطل ہے کیونکہ علامہ فرشتوں کی نشانی اور ان کی پہچان نہیں کر یہ ان کی نشانی اور پہچان ہوتی تو سارے فرشتے ہمیشہ سے استہزاء کرتے حالانکہ بات یہی نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام جب بھیس بدل انسانی شکل میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آتے تو بھی

عمامہ باندھے ہوئے ہوتے اور کبھی بغیر عمامہ کے ہوتے۔ جیسا کہ مشہور ”حدیث جبرئیل“ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حضرت جبرائیل کی آمد کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کا حلیہ بیان کرتے ہیں مگر اس میں عمامہ پوشی کا کوئی ذکر نہیں جس سے صاف شارح ہوتا ہے کہ وہ عمامہ باندھے بغیر تشریف لائے تھے۔“ [عمر اور ونی کی شرعی حیثیت ص ۴۰]

حقنِ حدیث کے ابطاس پر پیش کردہ موصوف کی یہ دلیل اور حدِ مضحکہ خیز ہے۔ کیونکہ یہ بات ہر ذی علم جانتا ہے کہ کسی چیز کے انکار کرنے سے اس کی حقیقت نہیں آتی۔ ورنہ خود یہ حدیث مشہور جسے موصوف نے اپنا مستند بنایا ہے بارہیچہ ابطالِ حق کے رو جائے گی۔ نہایت س میں صرف جب اہل کے ہاتھوں کا تکرار ہے جس سے معلوم ہو کہ معاذ اللہ حضرت جب اہل کے متعصبانِ ماک منہ وغیرہ نہیں تھے۔ یا یہ حدیث جسے ابنِ عساکر نے تاریخ میں ذکر کیا ہے حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور آپ کے جسمِ اقدس پر زردی پھیلی اور وہ چاروں طرف اور دو عمائد تھے۔ اس حدیث میں ازراہِ کار نہیں معاذ اللہ موصوف کہیں سرکار کے زرنہ پہننے پر اس حدیث کو مستدل بنا لیں۔

سب لہاب پہ کسی چیز کا عدمِ ذکر اس کی غنی کو سزا نہیں۔

آئے موصوف لکھتے ہیں "یونہی بخاری و مسلم بن روایت میں حضرت عائشہ سے مروی ہے
"لما رجع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من الحدق ووضع
السلاح واعتسل اناء حبر اسفل وهو یبصر راسه من العیار الحديث"
(جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب حدق سے لوٹے متحیر رہا اور غسل کیا تو بجا اخیل اپنے سر سے
غبار چھاڑتے ہوئے آئے۔ حدیث اصغر تدریس کا پہلے سرفراز چھاڑنا س بات پر دلیل ہے کہ وہ
عمامہ باندھے ہوئے نہیں تھے کیونکہ عمامہ پوش ہو کر سر سے غبار چھاڑنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا اور سر کا غبار
آلود ہونا عمامہ پوش نہ ہونے کا علامہ ہے۔"

موصوف نے یہاں بھی عقل سے کام نہیں لیا، اور صرف سرتے رُودادوں سے علم پر پیش نہ ہونا بھولیا۔ فقیر کا مشہور ہے کہ بہت سے علماء پوشِ حضرتِ محبتِ خدیان وغیرہ جاتے ہیں کام کرتے ہیں اور ان کے جسم پر خاص سر پر رُودادیں لگ جاتا ہے کیوں کہ سر کا دیوں اور پائوں اور پیچھے کا کچھ حصہ کھلا رہتا ہے۔ عروہ ازیں در زنی زلف کی وجہ سے بھی سر کا غبار آلود ہونا مسلم ہے۔ لہذا حضرت جبرئیل کے سر کا عباد آلود ہونا علماء پوش نہ ہونے کے مستلزم نہیں۔

حضرت عائشہ سے مروی حسب ذیل حدیث کے ترجمہ فرمایا۔

”اسی لما صعدت الی السماء رأیت اکثر الملائکۃ معتمیوں“ (شب معراج میں نے اکثر فرشتوں کو عمامہ پوش دیکھا) کو موصوف نے مذکورہ الحدیث کے بظان پر بطور استشہاد پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں ”تاہم اس روایت سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ شب معراج کے ایک خاص موقع پر فرشتے عمامہ باندھے ہوئے تھے اور خطا ہر ہوتا ہے کہ ان کا یہ لباس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے استقبال میں تھا۔ اور وہ بھی کثرت فرشتوں کا یہ حال تھا۔ جنی کچھ ایسے بھی فرشتے تھے جو عمامہ پوش نہیں تھے جس سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ سارے فرشتوں کی مستقل نشانی نہیں تھی اور نہ سب کے سب عمامہ پوش ہوتے۔“

موصوف کی بطور استدلال پیش کردہ حدیث میں غلط فہمی ہے جس سے موصوف دھوکہ کھائے کہ اکثر فرشتے عمامہ پوش تھے، بعض ایسے بھی تھے جو عمامہ پوش نہ تھے۔ حاکم موصوف کو معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر کبھی کل کے لئے بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ مشہور ہے ”لا اکثر حکم الكل“ قرآن میں بھی بے شمار مقامات پر غلط اکثر کل کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ شہناز دہلوی نے لکھا ہے ”تین“ او کلمما عہدوا عہدا لہ فربس منہم سل اکثرہم لانہ منوں، فان اکثرکم فاسقون، ولکن الدیس کسروا یفنیروں علی اللہ الکذب و اکثرہم لا یعملون، ولکن اکثرہم یحہلون، برصوبکم بافوا عمم و ناسی قلوبہم و اکثرہم فاسقون، یعرفون نعمت اللہ ثم ینکروں و ینکروں ما و اکثرہم الکفروں، کافروں کو فرمایا ان میں اکثر ایمان نہیں رکھتے، انکے انحراف میں ہیں، انکے اکثر بے عقل ہیں، انکے اکثر جاہل ہیں، انکے اکثر کافر ہیں، حاکم وہ سب ایسے ہی ہیں۔ یہاں تک کہ شیطین کے بارے میں فرمایا ”یلقون السمع و اکثرہم کذبوں“ ان میں اکثر جھوٹے ہیں، حاکم یقیناً وہ سب جھوٹے ہیں۔ آیت کریمہ ”و ما یبتغ اکثرہم الا ظلم“ کے تحت میں مارک انٹریل میں ہے المراد بالاکثر الحمیج، معام انتریل میں ہے ”اراد بالاکثر حمیج من ینزل دلیک“ صاحب تلویحہ وی میں ہے ”یعنی ان الا اکثر یتسعمل بمعنی الحمیج۔ الی آخرہ [نقوی رضویہ ۱: ۷۳۷]

مذکورہ عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ غلط اکثر کل کے معنی میں ہوتا ہے۔ بعد موصوف کی پیش کردہ حدیث میں غلط اکثر کل کے معنی میں ہے۔ اور موصوف کا یہ کہنا کہ حضور کے استقبال میں فرشتوں نے عمامہ پہنایا یہ بھی موصوف کی غیر معقول قیاس رائیوں کا ہی ایک نمونہ ہے۔ جو صواب سے کوسوں دور

ہے۔ کیونکہ جنگوں میں بھی فرشتے عمامہ پوش آتے تھے تو موصوف جواب دیں کہ استقبال کے سے آتے تھے یا مدد کے لئے؟

موصوف سے چل کر آیت کریمہ ”يُمددكم ربكم بحمسة الاف من الملائكة مرسومين“ (تمہارے رب تمہاری مدد کو پانچ ہزار فرشتے نشان والے بھیجے گا) [سورہ آل عمران پارہ ۴ آیت ۱۲۵] کا سہارا لے کر متن حدیث کے بطلان پر ایک اور دلیل کا اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”آیت اور اس کی تفسیر ملاحظہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرشتے پہلے سے عمامہ پوش نہ تھے بلکہ وہ بن زبیر کے زردی مدہ کو دیکھنے کے بعد عمامہ پوش ہوئے تھے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عمامہ ان کی نشانی نہیں“ فقیر نے نزدیک موصوف کی یہ دلیل بھی باطل ہے۔

کیوں کہ موصوف کی بیان کردہ آیت کی تفسیر سے یہ کہاں ثابت کہ فرشتے پہلے سے عمامہ پوش نہ تھے بلکہ عبد اللہ بن زبیر کے زرد عمامہ کو دیکھ کر عمامہ پوش ہوئے۔ کیونکہ آیت کی تفسیر سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ حضرت زبیر کے زردی مدہ کی وجہ سے فرشتوں نے بھی زرد عمامہ پہنا۔ اس سے یہ ثابت نہیں کہ پہلے عمامہ نہ پہنے تھے ممکن ہے کہ کسی اور رنگ کا عمامہ پہنے ہوں۔ (کیونکہ اور بھی رنگ کے عمامے پہننے فرشتوں سے ثابت ہے۔ جیسا کہ آیت ۲۷ ہے) لیکن عبد اللہ بن زبیر کا تعلق میں رنگوں میں زرد رنگ و فرشتوں نے ترجیح دی اور زردی مدہ ہی پہنا۔

اور موصوف کا یہ کہنا کہ ”نیز یہ ان فرشتوں کی نشانی جیسے موسیٰ کی جب کہ انسانوں میں غار و مشرین بھی عمامہ باندھتے تھے یا فرشتوں کی مقدس جماعت اور ناپاک مشرین اس نشانی میں برابر کے شریک تھے۔“ فقیر نے موصوف کے اس سوال کا مکمل جواب حدیث (عمامہ فرو دینے کے مابین خط اختیار ہے) میں دیا ہے۔

نیز موصوف لکھتے ہیں ”اور مل زبان جانتے ہیں کہ آیت میں مومنین کا فقہاء و محدثین جو اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل حدوث فعل پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی فرشتوں کا بذریعہ عمامہ نشانی اختیار کرنے والا فعل مستقل اور مستتر نہیں تھا بلکہ وہ خواجہ و خواجہ اور نواسا تھے جو بدر کے میدان میں اترنے کے سے تھے۔“ موصوف کی اس دلیل کا یہ جواب کافی ہے کہ مومنین میں فعل نو پید صرف عمامہ کو نہ بنا کر زرد رنگ کے عمامہ دینا یا جیہ۔ اور کہا جائے کہ عمامہ پہننے تو فرشتوں کی علامت ہے مگر زرد رنگ کا عمامہ رنگ کے لحاظ سے فعل نو پید ہے کیوں کہ یہ بات ثابت ہے کہ فرشتوں نے جنگوں میں مختلف رنگ کے عمامہ پہنے ہیں۔ فقیر خازن تریف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد منقول ہے ”کان سبھا المد (مکہ یوم) — حوام حصص ویوم حنسن فاسم حصص“

(یوم بدر ملائکہ کی نشانی سفید عمامے اور حنین کے دن سبز عمامے تھی)

[تفسیر خازن مصری سورہ انفال جلد ۲ ص ۱۵۴]

تفسیر خازن کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہے کہ فرشتوں کے عماموں کا رنگ وقت فوقتاً تبدیل ہوتا رہتا تھا۔ اور یہ بات کہ یہاں معمر کہ بدر میں ملائکہ کی نشانی سفید عمامہ بتاتی ہے۔ تو فقیر عرض کر دے کہ یہ اختلاف کا اثر وہ ہے جنس تفسیر وہاں میں سفید رنگ ہے اس میں کالا اور جنس میں زر درنگ ہے۔ جمہور مفسرین نے سفید رنگ کو رنگ فرمایا ہے قطع نظر اس سے یہ بات سے موافق کہ فرشتوں کے عماموں کے رنگ بدلتے رہتے تھے لہذا اس میں اسم فاعل رنگ کے اعتبار سے۔۔۔ عمامہ کے رنگ سے۔ معلوم ہوا کہ عمامہ فرشتوں کی نشانی ہے لیکن رنگ کا کوئی یہ نشان نہیں۔

موصوف متن حدیث کے استحصال پر آخری دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں "ان ساری باتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف ایک سول کامل تلاش کیجئے اور سوچئے کہ فرشتے جو نور کے پیکر ہیں کیا وہ عام باتوں میں تانے بانے سے تیار کیا ہوا لباس پہنتے ہیں یا صرف اس وقت پہنتے ہیں جب وہ آدمی کے بھیس میں ہوتے ہیں۔ پہلی بات ثابت نہیں تو پھر عمامہ کی نشانی بھی عیس اور دوسری بات بھی پورے طور پر ثابت نہیں کیوں کہ آدمی کے بھیس میں ہوتے ہوئے بھی عمامہ اور بے عمامہ دونوں طرح جنس فرشتوں کا حلیہ موجود ہے۔" امام اور نوپلی ص ۱۴۲

شاید موصوف مرض نسیان میں مبتلا ہیں کیوں کہ موصوف بھول گئے کہ خود انہوں نے حدیث مائش پیش کر کے فرشتوں کا عمامہ پہننا ثابت کیا ہے جیسا کہ لکھا شب معراج کے خاص موقع پر فرشتے عمامہ باندھتے ہوئے تھے الخ موصوف کے نزدیک وہ عمامہ تانے بانے کا نہیں تھا تو یہ تمام بحث کرنے کی ضرورت کیا تھی؟ متن حدیث کے ابطال کو اتنا کافی تھا کہ جس عمامہ کو فرشتوں کی نشانی بتایا گیا ہے وہ عمامہ نورانی عمامہ تھا اور ہماری بحث تانے بانے کے عمامہ سے متعلق ہے لہذا یہ حدیث ضعیف ہے۔ حالانکہ موصوف نے یہاں جو نہیں کیا۔ موصوف خود سوچیں کہ جنسوں میں فرشتے نورانی شکل میں آتے تھے جنہیں لوگ دیکھ نہیں پاتے تھے تو سر ہار کو چاہئے تھا کہ لوگوں پر ان کا تمام حلیہ بیان فرماتے اور عمامہ کی بیان کرنا مقصود تھا تو یہ بھی فرماتے کہ وہ عمامہ تانے بانے کا نہیں تھا اور موصوف کا یہ کہنا کہ آدمی کے بھیس میں عمامہ اور بے عمامہ دونوں طرح آتے تھے غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ جو دلیل موصوف نے فرشتوں کے بے عمامہ آنے پر پیش کی تھیں باطل و بے بنیاد تھیں۔ لہذا یہ ثابت کہ فرشتے نسانی شکل میں بھی عمامہ کے ساتھ آتے تھے بخیر عمامہ آنے کی کہیں صراحت نہیں۔

حاصل بحث متن حدیث کے ابطن پر موصوف کی پیش کردہ دلیلیں تاریکوبت سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتیں ہیں۔ لہذا اسناد حدیث کے درست ہونے کے ساتھ ساتھ متن حدیث بھی بالکل صحیح و درست ہے۔ اور یہ حدیث پختہ سند و متن کے لحاظ سے درجہ حسن لغیرہ میں داخل ہے۔ اس کے باوجود بھی حدیث کو موضوع یا ضعیف کہن علم حدیث و اصول حدیث سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔



عمامہ نوپی کے ساتھ ہی سرکاری اصل سنت ہے

عن انسی جعفر بن محمد بن علی بن رکابہ عن ابیہ ان رکابۃ صارع النبی فصرعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکابۃ وسمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول فرق ما بیننا و بین المشرکین العمامہ علی السلاسل (سرکار نے فرمایا ہمارے اور مشرکین کے مابین نوپیوں پر عمامے خط امتیاز ہیں)

[سنن ابی داؤد شریف ۲: ۵۶۳]

مذکورہ حدیث و ابوداؤد نے روایت کر کے سکت اختیار فرمایا۔ مراء مترندی نے فرمایا ”ہذا حدیث عربیہ و اسنادہ لیس بالقائم“ (یعنی یہ حدیث غریب ہے، اس کا اسناد قائم نہیں) [ترمذی شریف ۱: ۳۱۸] لیکن ان دونوں محدثین کے برخلاف موصوف نے حدیث مذکور کو ناقابل استنباط و استنباط قرار دیا ہے جو سراسر حدیث کے ساتھ ناقصاتی بددیانتی ہے کیوں کہ حدیث مذکور کے سلسلہ سند میں جہالت کے علاوہ، کوئی علت موجود نہیں جیسا کہ مترندی نے فرمایا ”لا یعرف ابوالحسن العسقلانی ولا ابن رکابۃ“ [ترمذی شریف ۱: ۳۱۸] اور صرف یہی علت شوکانی نے بھی بیان کی ہے لکھتے ہیں: ”وہن ان فیہ معہولس“ [اغویہ، مجموعہ بحوالہ عمامہ اور نوپی] ارباب امام ترمذی کا اسناد قائم نہ ہونے کا حکم لگانا تو یہ کوئی ایسی علت نہیں جس سے حدیث پر کوئی خاص اثر پڑے اور وہ غیر مقبول ہو جائے۔

شیخ ابن تیمیہ کے راجح ذیل قول سے یہ بات ظاہر ہے "هذا القدر لا يسمع ان يعنى هذا الحديث ويستشهد به" (یعنی امام ترمذی کی اتنی عقید سے اس حدیث کو دلیل اور رواہ کے طور پر پیش کرنا ممنوع نہ ہوگا) اور باغرض امام ترمذی کی بیان رواہ اس علت کو مؤثر خاص تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی وہ حدیث مذکور میں کچھ کام نہ آئے گی کیوں کہ طاعی قاری نے اس کے دو جواب دیکر حدیث مذکور میں مثل کرنے سے محروم کر دیا ہے۔ طاعی قاری نے اس سے دو جواب دیے ہیں ایک تو سکوت ابی داؤد، دوسرا بوداؤد اور ترمذی دونوں سندوں کا آپس میں ایک دوسرے کو تقویت دینا۔ فرماتے ہیں "رواه ابو داؤد وسکک عنه، ولعل اسنادہ قائم او بحصل السام بسما" [مرقاۃ المفاتیح ۸/۲۱۵]

(یعنی ابوداؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے شاید کہ اس کا اسناد قائم ہو یا ابوداؤد اور ترمذی دونوں کی سندیں آپس میں مل کر سند کے قائم ہونے میں کام آئیں گی)

موصوف نے مدعی قاری کے دونوں جوابوں کو اصولی نقطہ ورتساع پر مجبور کیا ہے۔ طاعی قاری کے پہلے جواب یعنی سکوت ابی داؤد سے اسناد قائم ہوسکتی ہے کہ رد میں موصوف رقمطراز ہیں "مختلف علماء نے ان کے سکوت کو تشریح طلب سمجھا ہے جس کا حوالہ راجح ذیل ہے، جن حدیثوں میں سکوت سے کام لیا گیا ہے گروہ بخاری و مسلم میں ہوں تو صحیح ہیں اور بخاری میں نہیں تو دوسرے کسی محدث نے اس حدیثوں کی جو پوزیشن ظاہر کی ہے مانی جائے گی ورنہ گروہ بخاری و مسلم میں ہوں اور کسی کسی محدث نے ان کی پوزیشن ظاہر کی ہو تو بن صلاح اور نووی کے مطابق نہیں" سن "میں شمار کیا جائے گا اور صحیح کے مرتب تک نہیں پہنچایا جائے گا۔ لہذا اہم بھی اسی قانون کی روشنی میں تلاش کرتے ہیں کہ حدیث رکائے کی کیا پوزیشن ہے؟ ہم دیکھ رہے ہیں کہ یہ بخاری و مسلم کی حدیث نہیں، اب امام ترمذی نے اس کی پوزیشن کو خوب ظاہر کر دیا ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ مذکورہ حدیث کا اسناد قائم نہیں۔ دوسرے جواب کے جواب میں لکھتے ہیں، طاعی قاری نے اس حدیث کو قائم بنانے کی دو صورتیں نکالیں تھیں ایک تو امام ابوداؤد کا سکوت جو گذشتہ توجیہ سے ناقابل قبول نمبر، دوسری صورت پیش کرتے ہوئے وہ رقمطراز ہیں "او بحصل السام بسما" (یعنی ترمذی اور ابوداؤد کی سندیں آپس میں مل کر مقبول ہوسکتی ہیں) حالانکہ ترمذی اور ابوداؤد کی سندیں آپس میں ایک دوسرے کو تقویت و قیام پہنچانے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیوں کہ دونوں کی سندوں میں ایک ہی مجہول راوی ہیں جس سے اعتبار حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا یہ حدیث "صحت قیام سے محروم ہو کر ناقابل قبول ہی رہی ہے۔"

فقیر موصوف کی مذکورہ بالا بحث کا بالستیعاب جائزہ لینے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ موصوف کے پاس کتابوں کا ذخیرہ تو ہے جیسا کہ حوایجات سے ظاہر لیکن انہیں پڑھنے کا وقت یا پھر سمجھنے کا مادہ نہیں ہے۔ موصوف سے گزارش ہے کہ تمام کتابوں سے قطع نظر اس "فتاویٰ رضویہ" کا مطالعہ رکھیں تاکہ علم حدیث و اصول حدیث کے دوا سر اور ممبر جو خود موصوف کے قول کے مطابق فاضل بریلوی پر پوشیدہ رہے وہ موصوف پر منکشف ہو جائیں۔ کیوں کہ مذکورہ بالا بحث علم حدیث و اصول حدیث سے عدم واقفیت کا ہی ثمرہ و نتیجہ ہے۔ ورنہ موصوف کا اعلیٰ قاری کے دوسرے جواب کے رد میں یہ نہ کہتے کہ ترمذی و ابوداؤد کی سندیں آپس میں مل کر ایک دوسرے قوت و قیام پہنچانے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیوں کہ دونوں کی سندوں میں ایک ہی مجہول راوی ہیں جس سے اعتبار حاصل نہیں ہوتا۔ موصوف عرف قوی رضویہ کا مطالعہ رکھیں گے تو پتہ چلے گا کہ صرف دو سندیں اور دونوں میں ایک ہی علت اور دونوں میں ایک ہی بجر و روئی بھی حدیث کو قوت و قیام پہنچانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں "حصول قوت کے لئے چھو بہت سے ہی طرق کی حاجت نہیں صرف دو بھی مل کر قوت پا جاتے ہیں" تیسرے میں فرمایا "ضعیف بضعف عمرو بن و اقل لکنہ بقوی سورودہ میں طریفیس" (یعنی حدیث تو اپنے راوی عمرو بن و اقل متردک سے باعث ضعیف ہے مگر وہ سندوں سے "قوت پائی") (فتاویٰ رضویہ ۲/۳۳۹)

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ قوت و قیام کے لئے وہ سندیں بھی کافی ہیں اگرچہ دونوں سندوں میں ایک ہی علت پائی جائے۔ ہند ب موصوف کا اعلیٰ قاری کے آخر الذکر جواب کو اصولی نقطہ سے تعبیر کرنا خود ایک بہت بڑی غلطی ہے اور اعلیٰ قاری کا جواب آخر پنی جگہ صحیح و درست۔

رہا اول مذکور جواب اعلیٰ قاری کی جانب سے تو وہ بھی صحیح و درست ہے۔ موصوف کا اسے ناقابل قبول ماننا موصوف کی خود عمادوں و خوش فہمی کا ثمرہ ہے۔ کیوں کہ سکوت ابی داؤد کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث ابوداؤد کے نزدیک صالح ہے۔ اعلیٰ حضرت نے فقط صالح کے دو معنی نقل فرماتے ہیں لکھتے ہیں "ابوداؤد کے کلام میں لفظ صالح استدلال اور اعتبار دونوں کو شامل ہے" (فتاویٰ رضویہ ۲/۳۷۴)

علامہ بن حجر التت میں لفظ صالح سے متعلق فرماتے ہیں "قولہ و ما لم اقل فیہ شیئا فهو صالح" علیٰ ان مرادہ اسے صالح للنسخۃ "یعنی لطاہر"

[التت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۳۳]

بالجملہ مذکورہ بالا دونوں عبارتیں اس بات کا صاف پتہ دے رہی ہیں کہ سکوت ابوداؤد کا قافیہ یہ

ہے کہ وہ حدیث کم سے کم احتجاج کے لائق تو رہے نہ ہو، قابل قبول نہیں ہے۔ ہذا اب موصوف کا یہ کہنا کہ یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے استسبہ و استنبط کے لائق نہیں۔ غلط فہم ہے۔

فقیر اترام مقصد کے لئے سکوت الی و دوسے متعلق پتہ اور رشتہ ثابت ہے۔ علامہ ابن حجر نے سکوت الی واد کی چند صورتیں نکالی ہیں صحیح یا حسن لذتہ، حسن لغیرہ، ضعیف قابل احتیاج، فرماتے ہیں ”ومن هنا یبین ان جمیع ما سکت علیہ اسود ابود لایکون من قبل الحسن الا صطلاحی بل هو علی اقسام. منه ما هو فی الصحیحین او علی شرط الصحة، ومنه ما هو من قلیل الحسن لذاته،، منه ما هو من قبل الحسن اذا اعتصد، وهذا القسم کثیر فی کتابہ حداء، ومنه ما هو ضعیف، لکنہ من روایۃ من لم یجمع علی ترکہ غالباً، وکل هذه الاقسام عنده تصلح لاحتجاج بها“ [الثبت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۶]

مذکورہ بالا عبارتوں سے صاف ظاہر کہ حدیث رکانہ کو زیادہ سے زیادہ ضعیف مانا جاسکتا ہے لیکن وہ بھی قابل قبول ہے کیوں کہ اس میں ایسا کوئی راوی نہیں جس کے ترک پر اجماع یا یأیہ ہو۔ فقیر لکھتا ہے کہ ضعیف اسی وقت تسلیم کیا جائے گا جب کہ اس کے کوئی جابر نہ ہو اور اگر کوئی منجم ہو تو پھر حسن کے درجہ ہی میں رکھا جائیگا۔ جیسا کہ یہی ابن حجر کے درج ذیل عبارت سے مستفاد

والحق ما وجدناه في سنده ما لم يبينه ، ولم ينص على صحته
او حسنه احد ممن يعتمد فهو حسن ، وان نص على ضعفه من يعتمد اوراي
العارف في سنده ما يقتضي الضعف ولا جابر له حكم بضعفه ولم يلنفت الي
سكوت ابي داود " قلت وهذا هو التحقيق "

(یعنی ایسی حدیث جس کو ہم نے ان کے سنن میں پائیں اور اس پر کوئی حکم بیان نہ کیا گیا ہو کسی اور محدث نے کبھی اس کی حجت اور حسن ہونے پر کوئی نص نہ کی ہو تو وہ حسن ہے اور اگر کسی معتمد محدث نے اس کے ضعف کا فیصلہ کیا ہو اور اس حدیث کا کوئی جابر بھی نہ ہو جو جبر نقصان کر سکے تو اب اس حدیث کو ضعیف کہا جائے گا۔ اور سکوت ابی داؤد کی جانب التفات نہ کیا جائے گا۔)

مطور بالاک روشنی میں آر حدیث رکنا نہ کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات یاسانی حل ہو جائے گی کہ یہ حدیث حسن ہے کیوں کہ اس پر ترمذی نے ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے لیکن دوستوں کا آپس میں منا جبر نقصان

کا کام کرتا ہے ہذا ایسی حدیث ضعیف جس کا کوئی جابر مل جائے ضعیف نہیں رہتی بلکہ حسن ہو جاتی ہے الیٰ علی حدیث رکانہ کو بطل یا ضعیف ناقابل استنباط و استنباط ماننا غلط ہے بلکہ یہ حدیث حسن ہے قابل استدلال و استنباط ہے شاید کسی روشنی میں شیخ ابن تیمیہ نے حدیث رکانہ کو حسن مانا ہے جسے خود موصوف نے تحریر کیا ہے لکھتے ہیں ”وہذا یصلیٰ انہ حسن علیٰ حدیث ابن تیمیہ“ یعنی اس سکوت کا تقاضہ یہ ہے کہ مذکورہ صدر حدیث ابو داؤد کے نزدیک حسن ہے۔ [اقتضاء الصراط المستقیم ص ۸۶، بحوالہ محمد اور نوٹی ۱]

متن حدیث پر پیش کردہ توجیہ کا تجزیہ

محدثین نے حدیث مذکور کے دو مفہوم بیان فرمائے ہیں۔

پہلا یہ کہ مسلمانوں کے قلمائے ان کی نوپیوں پر ہوتے تھے اور مشرکین کے عمامے بغیر نوپی کے عامہ اور دیگر شرائط حدیث نے یہی مطلب اختیار کیا ہے چنانچہ عامہ بھی شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں ”نعم ننعم علی القلائس ومع یکتفون بالعمامات النہی“ [مرقاۃ المفاتیح ۸/۲۱۵]

ابن الملک اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرمایا ہے۔ حدیث کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ”مسلمان نوپیوں پر عمامہ باندھتے تھے اور مشرکین صرف نوپی پہنتے تھے۔ ملا علی قاری نے اسی مفہوم کو ترجیح دی ہے۔ [مرجع سابق] اور یہی ترجیح جمہور کے نزدیک قابل قبول ہے اور اسی پر علماء کا عمل ہے اور اگر پہلے مفہوم کو تسلیم کر لیا جائے تو ایک بڑی خرابی یہ لازم آ رہی ہے کہ یہ حدیث بعض روای کی حدیثوں سے نکل کر آ رہی ہے یوں کہ دوسری حدیثوں میں ہے کہ سرکارِ نوپی پر عمامہ باندھتے اور کبھی بغیر نوپی کے۔ اور مذکورہ حدیث یہ پتہ دے رہی ہے کہ عمامہ بغیر نوپی کے مشرکین کا پہناوا ہے تو معاذ اللہ سرکارِ مشرکین کا پہناوا ہے۔ تو استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن آخر الذکر مفہوم کو قبول کر لینے سے یہ تعارض باسنی دور ہو جائے گا۔ یوں کہ روایات سے یہ ثابت کہ سرکار نے عمامہ نوپی بغیر نوپی دونوں طرح استعمال فرمایا۔ صرف نوپی کا استعمال ثابت نہیں۔ اور جن احادیث میں نوپی کا ثبوت ہے ان احادیث میں کئی احتمالات ہیں۔ اور ضابطہ ہے ”اد احصاء الاحتمال بطل الاستدلال“ اس کی کھل بحث آگے آ رہی ہے۔ باجمہد سرکار سے تنہا نوپی پہننا ثابت نہیں۔ تو اب حدیث کا یہ مفہوم کہ مسلمان نوپیوں پر عمامہ باندھتے تھے اور کفار و مشرکین صرف نوپی پہنتے تھے ہی زیادہ موزوں و مناسب اور عقل و نقل کے مطابق ہے۔ نقول علماء بھی اس پر مشاہدہ عدل میں ملا علی قاری لکھتے ہیں ”وعن الحرری قال بعص العلماء السنة ان یلبس القلیسوة والعمامة

فما لبس المسلمون قلوبهم المشركين بعد ظهوره ولم يرايه لبس المسلمون
 عبر العمامة لعدم عبادتي ابي ومري قبيح وترجى ديتے ہوئے فرماتے ہیں "اور اگر حدیث کا یہی مفہوم
 یہ ہے اور فرق اس طرح بیان کیا جائے کہ تم لوہی پر عمامہ باندھتے ہیں اور وہ لوہ صرف ٹوپی اوڑھتے ہیں۔
 تو عمامہ تحریرین عبرت میں نہ آتی ہے تو یہی مفہوم ہے نیچے لکھتے ہوئے بھی عمامہ بٹوپی کے باندھتے تھے (مخالفت
 نہیں رہے۔ اور یہی صورت کوہ جب شیخ ۱۰۰۰ نے فقیر فرماتے ہیں "ای انهم یکنسبون
 - لئلا یس - وہ صرح الصبی انہ سکر فی صرح لرمی" (یعنی کافر استغناء کرتے ہیں ٹوپیوں
 پر اور اس کی وجہ سے قاضی بوکرنے شیخ ترمذی میں دیکھ کر حدیث میں شیخ ۱۰۰۰ میں فرمایا "وقال ابن
 العربی ای ان المسلمین یلبسون المسلمون وفوق العمامة اما لبس المسلمون
 وحدها فیری المشركين" اور امیر المؤمنین حضرت علی سے روایت میں ہے شیخ ۱۰۰۰۔ یہ حدیث اسی معنی کی ہے یہ
 ہے فرماتے ہیں "العمامة حاحراى من لبس المسلمین (ایہم بدعمون
 والمشرکین لا عمامہ لہم کذا قال الرافضی السیسی [قرآن مجید میں ۲۸-۴۲۵]

اسی حضرت اسی حدیث کے پس منظر میں فرماتے ہیں کہ عامر منہی تیسرے شیخ جامع صفیر میں اس
 حدیث کے نیچے لکھتے ہیں "فالمسلمون یلبسون المسلمون وفوق العمامة اما لبس
 المسلمون وحدها فیری المشركين فالعمامة سنة"

مذکورہ بالا مخصوص معنی مخصوص سے یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ٹوپی مشرکین کا پہناؤ اور خلاف سنت
 ہے۔ لیکن موصوف نے مدعی قاری کے کلام کو مضطربانہ کلام سے تعبیر کیا ہے اور اہل حضرت وان کا ترجمہ کیا ہے
 کہتے ہیں مطلق قاری بھی ٹوپی کو کافروں کا پہناؤ کہتے ہیں کبھی اسے خلاف سنت قرار دیتے ہیں اور کبھی محض شہ کے
 بدھوں کا پہناؤ قرار دیتے ہیں اس کے بعد پھر پلٹ کر یہ بھی کہتے ہیں "لکن صار شعار لبعض
 المشركين الیمن" (یعنی ٹوپی اگرچہ مشرکین کا پہناؤ ہے مگر آج یہ ہمارے ہاتھ یعنی بزرگوں کا شعار بن
 چکا ہے) یہ مدعی قاری کا مضطربانہ کلام جس سے سمجھ میں نہیں آتا کہ ٹوپی کو مشرکین کا پہناؤ کبھی مروجہ دیا جائے
 یا یعنی بزرگوں کے نقش قدم پر چل جائے؟ فاضل بریلوی بھی چونکہ اس بات کے طرفدار ہیں بعد طور ٹوپی
 کو مشرکین کی وضع قرار دینے والے علماء سخت غلطی کر رہے ہیں کیا انہیں نہیں معلوم کہ ٹوپی پہننے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 و آلہ وسلم کی سنتوں سے ثابت ہے اور عرب کے مشرکین تو عمامہ باندھتے تھے پھر یہ ان کی وضع کیسے ہو سکتی ہے؟

مذہب حدیثی قاری، فی فضل بزمی و راہیہ و راہیہ، اس بات کو کہ نوٹی شریعت کی وضع ہے حدیثیہ صوفیہ، بہت بڑی نقشبندی ہے، علاوہ ازیں حلقہ قاری وغیرہ نے اس پر کوئی قصہ جواز و عدم جواز نہیں کیا ہے۔ صرف نوٹ سنت کہا ہے جس سے صرف اتنا ثابت کہ عمامہ نوٹی پر سنت مستحبہ نہ کہ صرف نوٹی۔ یہ نوٹ سنت مستحبہ ہوئی و سنت مستحبہ کے خلاف سے کوئی گناہ لازم نہیں آتا جیسا کہ مندرجہ میں۔ کہ نہ ہوتے مستفاد "و سنہ الرواند و تر کیا لایوجب ذلک (اسماء و کرامات)۔ سب نسبی صلی اللہ علیہ وسلم فی لاسہ" [رد المحتار ۱/۲۱۸]

ہاں یعنی بزرگوں کے نقش قدم پر چنے کی جہاں تک بات ہے تو وہ صرف حد جواز تک ہے اور افضل تو نوٹی پر عمامہ ہی ہے۔ علاوہ ازیں فقیر کے نزدیک اس میں ایک احتمال ہے وہ یہ کہ یعنی بزرگوں کی ٹوپیوں میں سے الگ نوعیت کی ہوں مشرکین کی ٹوپیوں کے مشابہ نہ ہوں جیسا کہ عصر حاضر میں غیر مسلموں اور مسلمانوں کی ٹوپیوں میں خاصا امتیاز ہوتا ہے نوٹی کے ذریعہ ہی پہچان ہو جاتی ہے کہ یہ مسلم ہے یا غیر مسلم۔ لہذا اگر نفس نوٹی میں تشابہ مشرکین کا احتمال ہو تو یہ امر حرام ہے اور اگر نوعیت مختلف ہے کہ لوگ اس کی وجہ سے اسے کافر نہ سمجھ کر مسلمان ہی جان رہے ہیں تو یہ صورت جائز اولی الاحتیاط ہے۔ خدا ما عندی و اعلم اللہ و رسولہ۔

اور موصوف کا سرکار کے نوٹی پہننے پر کچھ روایتیں نقل کر کے یہ کہن کہ "ان تمام روایتوں کے مجموعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نوٹی کا استعمال بھی فرمایا کرتے تھے گویا عمامہ کی طرح نوٹی بھی رسول کی سنت ہے اس کے باوجود کچھ لوگوں کو اصرار ہے کہ نوٹی کافروں کا عمامہ کی طرح نوٹی بھی رسول کی سنت ہے۔ قدرے محل کلام ہے۔ فقیر کے نزدیک سرکار کے صرف نوٹی پہننے پر ذکر کردہ حدیثوں کے نئی جواب ہیں۔ ایک تو یہ کہ صرف نوٹی پہننے کی حدیثیں فعلی ہیں اور حدیث رکازہ قولی ہے اور یہ ضابطہ کلیہ ہے کہ جب قول فعل میں تعرض ہو تو قول کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لہذا حدیث رکازہ ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ موصوف کی ذکر کردہ حدیثوں سے صرف اتنا پتہ چل رہا ہے کہ سرکار نوٹی پہنتے تھے۔ ہاں صرف ابن عباس کے روایت کردہ حدیث میں جس سے سرکار کا صرف نوٹی پہننا ثابت ہے۔ تو اس کا جواب علامہ مناوی نے دیا ہے کہ "مذہب اب سرکار کے نوٹی پہننے سے یہ کہاں ثابت کہ عمامہ نہیں پہنتے تھے یہ طے شدہ ہے کہ ان پر اس سے دوسری چیز کی نفی لازم نہیں جیسا کہ فقیر حدیث جبرائیل کے تحت بیان کر چکا ہے۔ لہذا نوٹی پہننا نہ صرف سنت نہیں۔ مثال کے طور پر دعوت اسلامی سے منسلک حضرات کو بگڑی والے کہا جاتا ہے تو کیا یہ سنت نہیں ہے؟ یا بگڑی بغیر نوٹی کے عمامہ پہنتے ہیں؟ اگر کہا جائے کہ میرے استاد محترم

برود اور اس کی جد تم خود کا مرنو۔ (شمشیر باب نمبر ۲۰۵) یہی اس وقت کو مہل ہیں فرمایا ہے۔
وہی در محمد کے در میں نے کہ خط یہ ہیں "وكتب معه الى ابني عيسى بن
حالد او بعلمه بعمامته" ویرج عہ فلسفہ " [تاریخ ہمدانی ۲۹۱]

ما محمد مذکور وہاں تھا کہ اس پادشاہ عدل نے کہ حضرت خاندن نوٹی پر محمد پہنچتے تھے صرف نہانی
پہننا ثابت نہیں۔ اس زمانہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت جلد باز رنگ کی نوٹی پہن کر حدیث بیان کرنا تو اس میں
وہ تمام ہیں یہ یہ۔ یہاں حضرت جلدبازی صرف نہانی کو بتانا مقصود ہے جس سے ہمارے کسی بھی
نہیں۔ اس کے پاس وہ کتاب ہے کہ اس حدیث سے کہ تھے خط یہ کہ پڑھ کر آئے تھے تو کہ پر بھی بھی
نوٹی پہننا وہ ثابت ہے۔ اس کے سر ہاروں اس سنت پر عمل کر لینے کی نیت سے یہاں رہا ہوں۔

﴿صلی امت کی ٹوپوں پر تمبرہ﴾

موصوفی صی بہ کہ تہذیب کے بعد صلی امت کی ٹوپوں کو بیان کرتے ہوئے جتے ہیں "یوں ہی
تاریخ و تہذیب کے حوالوں سے مقدمہ ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں ہر گونہ میں ٹوپوں کا استعمال
فرمایا ہے۔ چنانچہ سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ سہرانی کے بارے میں محمد بن خلف بیان ہے کہ آپ
کے سر پر حلیہ نہانی سے اور آپ کے وایک ٹمچ ٹمچ ٹمچ روئے آپ کے جسم کے اس طرح پیسہ بہرہ بہت
میں طرح سنت رومی میں بتا ہے۔ یہ تہذیب غریب نور کی نوٹی کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ
کا۔ وچہا ترکی خود جگان چشت کی ایک مخصوص نہانی ہے۔ اس کے بعد ایک طویل بحث طقہ غلیظ سے متعلق
موصوفی نے کی ہے۔ موصوفی کی اس بحث میں چند جواب ہیں یہ تو یہی کہ بقول اعلیٰ حضرت
ع ہر پاک راقی اس ارغوا میکر" (یعنی پاکہوں کے کام نہ چنے اوپر قیاس مت کر دو) دوسرے جواب
ہے کہ حضور غوث پاک کے سر پر حلیہ لا طہ کا ہونا نہیں یہ بتا کہ آپ محمد نہ پہنچے ہوں بلکہ ممکن ہے کہ یہاں
بعد کے امار کے قریب میں رکھا گیا ہو۔ دوسری جانب ہاپسنا خود اس بات پر غور کی ضرورت ہے کہ یہ تہذیب
ہندو جتے تھے یوں کہ طقہ لا طہ نوٹی ہمارے کو ٹمچر انے کا ہمارے بنی سے نہانی کی قریب میں
تہذیب جو یہ ہے کہ خوب غریب نور کے سلیے کی مخصوص نوٹی چہا ترکی ضرورت نہیں کہ یہ
ضروری نہیں ہے کہ دستار اس پر نہ پہنچتے ہوں موصوفی ارغوا بہ غریب نور کے وقت یہ تہذیب

چھوڑ دیا۔ اس کے بعد اس نے اپنے خاصہ کو اس مخصوص ٹوپی بھی لے ساتھ لے کر چلے گئے۔ یہاں تک کہ وہ پہنچے۔
 تھے۔ اس وقت قصبہ ندینہ بھٹی رکائی۔ آپ نے وہی سے حمیرہ مایہ و شیر خلافت و بیانی لکھ
 مہم دی۔ یہاں پر پڑھ کر اس کا خلافت و مذہبی و حفظت خود عثمان مارونی کا مسافر آں شریف
 اس وقت سے لے کر فرمایا۔ اس میں خود قصبہ ندینہ ۱۵۸

یہ سب سب کچھ خود قصبہ صاحب نے آپ مرید خاص حضرت بابا فرید کو عطا فرمایا۔ یہاں
 اس کے بعد اس نے خدمت میں آپ سے ملے تھے تو مسئلہ یہ تھا کہ یہاں سے لوگ فرمایا تمہاری حالت بد
 ہے۔ اور تمہیں قسطنطنیہ میں لے جائیں گے۔ اس کے بعد اس نے فرمایا۔

مذکورہ طور سے پتہ چلا کہ خود ان کا ثابت یہ تھا کہ یہاں سے اس وقت ٹوپی لے کر
 اس میں سے باندھتے تھے۔ یہاں سے ان کی ان کی حالت یہ تھی کہ وہاں سے اس کے بعد اس نے فرمایا۔ یہاں
 صاحب نے فرمایا۔ چوتھا خوب یہ کہ بزرگوں کا قیام عزم میں نہ ہوتا تھا۔ اس کے بعد اس نے فرمایا۔
 کہ اس کے یہاں ثابت کہ بزرگوں نے کہا اس ٹوپی یہ ہے۔ اس کے بعد اس نے فرمایا۔ یہاں سے اس نے
 بھی بزرگوں کو لکھا کہ اس میں معاف نہ کیا۔ اس کے بعد اس نے فرمایا۔ یہاں سے اس نے
 عطا فرمایا۔ اس کے بعد اس نے مقصد و مقصود کو یہ دیکھا کہ اس کے بعد اس نے فرمایا۔ یہاں سے اس نے
 اپنی تحقیق کا مل بنا کر موصوف کے لئے بھیج دیا۔ اس کے بعد اس نے فرمایا۔ یہاں سے اس نے
 جلد یقین ہے۔ یہاں سے موصوف کا حضرت مولیٰ کی فرمایا۔ یہاں سے اس نے فرمایا۔ یہاں سے اس نے
 ہو سکتا ہے۔ تو یہ موصوف حوالہ ہی سے ہیں کہ کیا خلاف سنت ہے۔ نہ ہی یہاں سے اس نے فرمایا۔ یہاں سے اس نے
 پہنچا۔ اس کے بعد اس نے موصوف کو حضرت مولیٰ کا قہار ہے۔ اس کے بعد اس نے فرمایا۔ یہاں سے اس نے
 سوا کیا ہوا آیا؟

۔ یعنی "یا عشاء" وغیرہ۔ ذخیرۂ حدیث سے من کی بات مشابہت میں ہی جاسکتی ہے، مثلاً امام احمد
 بنی مسند میں سید کا شہد یہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: "یا عشاء" سے
 ۔ یعنی "مسند احمد بن حنبل ج ۹ ص ۳۴" مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت
 ہے کہ "یا عشاء" سے روایت کرتے ہیں کہ "یا عشاء" مصنف عبد الرزاق ج ۱ ص ۵۵۵
 ہے کہ "یا عشاء" سے روایت کرتے ہیں کہ "یا عشاء" مصنف عبد الرزاق ج ۱ ص ۵۵۵
 کے ساتھ یہ ہیں "عن رسول اللہ ﷺ" [صحیح ابن حبان ج ۳ ص ۹۳] یہ ہے کہ "یا عشاء" سے روایت
 "عشاء" کی نماز اول تہائی شب میں "یا عشاء" کا مفہوم بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ "یا عشاء" سے روایت
 نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ عشاء یا صلاۃ وغیرہ بھی لانا ضروری ہوتا ہے، وہ ضعیف ہے کہ "یا عشاء" سے روایت
 حدیث نقل فرمائی ہے اس میں بھی ترکیب کی یہی نوعیت ہے "عن عبد اللہ بن مسعود" سے روایت
 ج ۱ ص ۱۰۴] اس کے برخلاف جہاں صرف "اعشاء" ہوتا ہے اس سے عشاء کی روایت حدیث سے من کی ہے
 میں داخل ہونا مراد ہوتا ہے، مثلاً امام احمد اپنی مسند میں اور ابن خزیمہ اپنی مسند میں سید کا شہد یہ سے روایت
 کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: "یا رسول اللہ ﷺ" سے روایت کرتے ہیں کہ "یا عشاء" سے روایت
 عن المسند مخرج فصلی [صحیح ابن خزیمہ ج ۱ ص ۹۱] مسند احمد بن حنبل ج ۹ ص ۵۰

اس حدیث پاک میں "اعشاء" بغیر صلے کے استعمال ہوا ہے لہذا یہاں اس سے متعلق حدیث میں "یا عشاء" سے روایت
 کے پہلے تہائی حصے میں داخل ہونا مراد ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ اگر آپ اس "اعشاء" سے من کی ہے "یا عشاء" سے روایت
 مراد لیں تو حدیث کے آخری الفاظ مخرج فصلی "بے معنی ہو کر رہ جائیں گے۔" مثال سیر سے باوجود وہی
 ایسی روایت نہیں مل سکی جس میں صرف "اعشاء" ہو اور وہاں عشاء کی نماز میں تہائی شب میں پڑھنا مراد ہو یا اس
 وضاحت کی روشنی میں اگر زیر بحث حدیث پر غور کیا جائے تو اس میں بھی غلط فہمی "یا عشاء" سے روایت
 "عشاء" یا "صلاۃ" کے بغیر یا یہاں لئے عربی لغت اور محاورے کی روشنی میں "یا عشاء" سے روایت
 "اعشاء" مراد لینا درست معلوم نہیں ہوتا لہذا یہاں "اعشاء" سے روایت کرتے ہیں کہ "یا عشاء" سے روایت
 "اعشاء" بغیر کسی صلے کے علامہ باندھنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

ان تمام دلائل کے بعد بھی ہم یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ "علامہ منہوی اور علامہ عزیزی نے اس
 حدیث کی غیر معتبر توجیہ کی ہے،" کیونکہ ممکن ہے ان حضرات کے پاس تو جید کوئی نسخہ تہجیح ہو جس تک ہماری
 باتیں نہ لگتی ہو۔

ہم نے اس میں ذکر کیا تھا کہ فاضل محترم نے اس حدیث سے عموماً یہ کہہ دیا ہے کہ جو کچھ باطل یا
 —————
 ہے وہ جو کچھ غلط ہے مگر جلیل القدر محدثین کی تصدیقات و تصدیقات کے بعد اب
 اسے خیال میں نہ ہو کہ یہ بات درست نہ ہوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

مومن سید صاحب نے مضمون کے طوالت کے خوف سے جن پانچ وجوہ پر بحث نہیں کی فقیہ من سب
 بحث ہے کہ موصوف کی تسلی سے اس پر بھی بحث کرن چاہئے تاکہ موصوف یہ نہ کہیں کہ حدیث پر کئے گئے
 تفسیلات میں سے صرف ایک امت مسلمہ کو یہ یاد ہے کہ باقی امت نہایت وسیع نہیں رہا گیا۔

موصوف لکھتے ہیں "مگر یہ ضعیف قول چند وجوہ سے باطل ہے۔ ایک تو یہ کہ بعض اقوال سے کلی مقصد ہے۔
 امامہ ثابت فرما رہا ہے مثلاً امام مالکؒ، مجاہدؒ، مزید سب بن جریج رحمۃ اللہ علیہم کے حوالے سے ان کا بیان
 ہے کہ یہ کہ قوم لوط، اصحاب موصوف سے قرآنی احکامات سے منہ پانہ جتے تھے" موصوف کو معلوم ہونا چاہئے کہ

عمومہ "اہم من قبلک" سے ۱۰۰۰ سال قبل مسیح میں جیسا کہ خود موصوف نے اہل حضرت سے جو ترجمہ
 نقل کیا ہے وہ بھی اس پر شہادت دے رہا ہے۔ موصوف کہتے ہیں "مگر اس بات کا پختہ ثبوت ہے کہ عمامہ عرب
 کا لباس تھا اور عرب میں یہود و نصاریٰ بھی آباد تھے۔ نتیجہً یہ کہ عمامہ صرف مسلمانوں کا لباس ہے اور ہر ایک

کا لباس مان کر غار و شریکین اور یہود و نصاریٰ کے لئے اس میں بہت فرق ہے اس کا مکمل جواب حدیث "عمامہ کفر ایمان
 کے مابین کے خط امتیاز ہے" میں آ رہا ہے۔ موصوف لکھتے ہیں "تیسرے یہ کہ عمامہ انبیاء کرام علیہم السلام کا لباس
 تھا۔ بعض علماء نے اس کا تذکرہ کیا ہے" نیز لکھتے ہیں "چوتھے یہ کہ ان میں فرق ہے کہ کفر اور ایمان میں بعض نبیوں سے

عمامہ پوش ہونے کا تذکرہ ملتا ہے۔" اولاً حدیث سے متعلق یہ شہدہ و قریب قریب نہیں کیا جائے گا اور دوسری بات یہ
 کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ ام میں یہود و نصاریٰ مرد ہیں تو پھر اس سے نبیہ، مرد و عورت دونوں کے لئے آخر میں موصوف
 لکھتے ہیں "پانچویں وجہ یہ کہ فاضل بریلوی خود اپنی کتاب "تفسیر میں" کے یہ مقدمہ پر لکھتے ہیں "کیا جتے سے پانی

جبہ دستار نہیں باندھتے" ان لفظوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہود و نصاریٰ میں عمامہ باندھنے کا رواج تھا۔ "موصوف
 کا اہل حضرت کی عبارت سے "اہم من قبلک" کے بات پر استدلال نہیں اس لئے کہ مصرعہ شریف
 یہود و نصاریٰ کا عمامہ باندھنا ہمارے لئے مفسر نہیں اس سے کہ ان کی جہت تحقیق عمامہ نہیں ہے بلکہ اس میں دوسرے

عمامہ میں زمین و آسمان کا فرق ہے جو موصوف پر بھی غلطی نہیں ہوگا۔ تو اب اس پر اپنے مومن بن کر رکھنا موصوف جیسے
 محقق کے لئے زیب نہیں دیتا۔ بالحد موصوف کی جانب سے حدیث مذکور پر کئے گئے تمام تفسیلات فیہ مقبول
 وغیرہ معتبر ہیں۔ اور حدیث پاک اپنی سند اور متن کے اعتبار سے اہل عقل و عاقل سے

عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی

”کذا في عمامة فصل من ستعين ركعة بغير عمامة“

(عمامہ نہ ہونے کی وجہ سے پندرہ رکعتوں کی ستر رکعتوں سے)

[مسند افریقہ ص ۱۵۵/۱]

☆ عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ☆

اس حدیث کی سند میں یحییٰ بن طارق بن عبد الرحمن میں موصوف نے انہیں ضعیف ثابت کر کے حدیث پاک پر ضعیف و باطل ہونے کا حکم لگایا ہے لکھتے ہیں ”اس حدیث کے مسند اثنا عشر میں ایک راوی طارق بن عبد الرحمن ہے جسے نسائی نے ضعیف و کذاب قرار دیا ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اس کی حدیث میں چھ ضعیف ہے۔ یحییٰ بن سعید قطان کہتے ہیں کہ طارق بن عبد الرحمن میرے نزدیک پرہیزگار بن مہاجر بن مہاجر ہے اور ابان بن مہاجر جو اکثر کذاب و ضعیف قرار دیا گیا ہے“ [مسند اور نو پ ۱۵]

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف نے جس طارق بن عبد الرحمن کے ضعف ہونے پر متنبہ ہونے پر پیش کیے ہیں وہ طارق بن عبد الرحمن بھی ہیں لیکن وہ بھی ایسے ضعیف نہیں کہ ان کے ضعف کا حدیث پر بھروسہ نہ ہو اور اثر نہ پڑے۔ حاکم نے اس حدیث کے راوی بھی نہیں اس حدیث کے راوی طارق بن عبد الرحمن بن قاسم قرشی حجازی ہیں راوی یہ تھے ہیں جیسا کہ علامہ نجی نے فرمایا ”مدنی ثقة“ ابن حبان نے ان کو ہفت ثقات میں ذکر کیا ہے راوی چھ صاحب جرح نے جرح فرمایا فرماتے ہیں ”ثقة“ علامہ کرام کے اقوال کی روشنی میں طارق بن عبد الرحمن ثقہ ہیں روایہ نسائی کا یہ مانا ”لیس بالقوی“ تو یہ متعین ہی نہیں کہ یہ کس کے حق میں ہے جیسا کہ علامہ بن جریر تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ علامہ نسائی نے اپنے قول لیس بالقوی کو کس کے حق میں کہا ہے طارق بن عبد الرحمن قرشی کے بارے میں یہ طارق بن عبد الرحمن ابھی کے بارے میں؟ اور اگر باغرض قیمن ہو بھی جائے جیسا کہ علامہ ذہبی کی درج ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے فرماتے ہیں ”طارق بن عبد الرحمن عن ميمونة وثق قال نسائي“ لیس بالقوی“ نیز کاشف میں فرماتے ہیں ”وثق“ اور میزان میں فرماتے ہیں ”لایکاد یعرف قال“

السنانی لیس بالقوی "فما دری اراد هذا والا ولیعنی طارق بن عبد الرحمن السجلی و ذکرہ اس حدان فی الثقات" تب بھی معترض ہیں کیونکہ وہ تشددین غلام ہیں سے ہیں معتد لین کے خلاف تشددین کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے علاوہ ازیں علامہ ذہبی کا قول "لا یکاد یعرف" یہ خود ان کے دوسرے قول "وثق" کے خلاف ہے نیز احادیث مذکور کے راوی طارق بن عبد الرحمن قرشی حجازی ہیں اور وہ ثقہ ہیں اور بغرض غلط وہ طارق بن عبد الرحمن الکلبی ہی ہوں تب بھی حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑے گا کیوں کہ خود علامہ ذہبی نے ان کے بارے میں ایک جگہ کہا "طارق بن عبد الرحمن السجلی ثقة مشہور الا ان احمد بن حنبل قال لیس حدیثہ بذاك وقال یحیی بن سعید النطنان موعدی کأنراہم بن مہاجر بعد سطور وقل یحیی بن سعید لیس طارق عندی باقوی من ابن حرملة. قلت قد روی عنه شعبہ ابو عوانہ ووکیع وثقه ابن معین والعجلی وقال ابو حاتم لانیس بہ کتب حدیثہ وقال ابن عدی ارحوانہ لانیس بہ" [میزان الاعتدال ۳/۵۵۵، ۵۵۶]

علاوہ ازیں حافظ ابن حجر نے انہیں "صدوق لہ اوہام" کے قیاس پر اس کے ضعف پر صراحت نہیں کرتا جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں چند اوہام یا کچھ خطائیں محدث سے محدث کے ہاتھ سے ضعیف کر دیتا ہے نہ اس کی حدیث کو مردود۔ بعد سطور تقریباً نہیں دیکھتے تو کہتے جاس بن ابی بصیر کو صدوق لہ اوہام کہا ہے۔ [فتاویٰ رضویہ ۲/۲۵۱] [۱] [التاریخ الخلفیہ ۳/۳۵۳، ج ۳، متحدہ ۲/۲۸۶، معرفۃ الثقات ۱/۴۷۵، الثقات ۲/۳۹۵، لسان المیزان ۲/۲۵۰، المغنی فی الصحیح ۱/۳۱۶، تقریب ۱/۲۸۱، اکاشف ۱/۵۱۱، متحدہ ۱۳/۳۳۳، متحدہ ۱۳/۳۳۳، میزان، متحدہ ۳/۵۵۵]

یہ سبب تنزل ضعیف ہی تسلیم کر لو تب بھی حدیث متواترہ مشہورہ فضائل میں قابل قبول رہے گی۔ نہ کہ موضوع شدید الضعف غیر مقبول۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں پھر صحابہ کی تصریح ہے کہ مجاہد ضعیف راوی کے سبب حدیث کو موضوع کہہ دینا ظلم و جبراف ہے۔ حافظ سیف الدین احمد بن ابی العبدہ چاندنی نے اپنی تاریخ پھر خاتم حدیث تحقیقات و آئی و تریب میں فرماتے ہیں "ضعف اس فی کتاب الموضوعات فاصاب فی ذکر احادیث محالفة للعقل والعقل و مصالح یصب فیہ اطلاقہ الوضع علی احادیث تکلام بعض الناس فی روایہ کتوبہ ولان ضعف اولیس بالقوی اذ لیس ذلک

الحديث مما شهد القلب بطلانه ولا فيه مخالفة ولا معارضة لكتاب
والسنة ولا احصاء ولا حجة بانه موضوع سوى كلام ذلك الرجل في روايته
وعنه عدول ومعارضة"۔ [تقویٰ رضویہ ۲/۳۳۹]

ضعف راہبان مستلزم وضع وضع شدید ہو تو بخیری و مسلم بھی صحاح کے زمرے سے خارج
ہو جائیں گے کہ ان میں بھی ضعیف کی روایتیں دربارہ متابعات و شواہد موجود ہیں۔ جیسا کہ حق حضرت
فرماتے ہیں "خود بعض ضعیفاء رجال شیخین میں اگرچہ متبعین یا یوں بھی واقع جس سے ان کا موقوف
ہوتا، صیح۔ [مرجع سابق ۲/۳۳۷]

رجال صحیحین میں ضعیفاء کا اندراج سب بات پر غمازی کرتا ہے کہ ضعف راوی حدیث میں نہیں ضرر
دیتا مگر یہ کہ احکام میں اس حدیث پر عمل کو روک دے۔ رہا متابعات و شواہد و فضائل و ترغیب و ترہیب میں
تو باتفاق عام مقبول و مطلوب۔ الغرض ضعیف راوی نہ روایت صرف ضعیف بضعف یہ ہوگی۔ نہ کہ موضوع
باطل۔ جیسا کہ علامہ عبدالباقی زرقانی شرح مواہب لدنیہ میں فرماتے ہیں "المصادر على الاستناد
فمن تغرد به كذاب او وضاع فحديثه موضوع وان كان ضعيفاً فالحديث
ضعيف قطعاً" [بحوالہ تقویٰ رضویہ ۲/۳۳۳]

یہ تمام بحث تو اس وقت ہے جب راوی کو ضعیف تسلیم کر لیا جائے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے
نہ حدیث خود سند کے اعتبار سے قابل اعتبار و قبول ہے۔ اور ہامتن حدیث پر موصوف کا پیش کردہ استحالہ
قائم کا جواب حدیث عبد اللہ بن عمر کے تحت نثر چکا ہے۔

عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے

”حدثنا ابو بکر بن عورث رحمه الله عن عبد الله بن جعفر شافوس بن حبيب ثنا ابو داود ثنا الاشعث بن سعيد ثنا عبد الله بن مسعود عن ابي راشد الحنبراني عن علي رضي الله تعالى عنه قال سميت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عذير حم بعمامة سدل حنبي قال قال صلى يوم بدر وحنين لملائكة بعثتموه هذه العمة وقل قال حذافه عن الكفر والايصال“ [سنن البيهقي الكبير ج ۱۰ ص ۱۴]

(حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمامہ باندھا اور اس کا شملہ میرے پیچھے چھوڑ دیا پھر فرمایا کہ اللہ نے بدر احنس میں جس شخص کو عمامہ باندھ کر مائی وہ ایسا عمامہ باندھے ہوئے تھے)

بیہقی کی ذکر کردہ اس حدیث میں دو راوی صفت ضعیف سے متصف ہیں یہ محدث بن حیدر جو ابو الریح السمان سے مشہور ہے، اور دوسرا راوی عبد اللہ بن بسر۔ اشعث بن سعید و عبد بن مسعود میں زیادہ ضعیف ہے۔ اشعث بن سعید [۱] کے سلسلے میں اگر تمام کے مختلف روایات ہیں، مگر بن فرمایا ”ضعیف“ نیز فرمایا ”لا ینکف حدیثہ، لیس بثقة“ ابن معین نے روایت ۱۰۰ میں یہ جگہ فرمایا ”لیس حدیثہ بشی“، اور دوسری جگہ فرمایا ”لیس بشی“، ابن معین نے ۱۰۰ میں بن حیدر اور ابوداؤد کی بھی روایت میں ہے۔ اور دارمی کی روایت میں ہیکہ ابن معین نے فرمایا ”لیس بحدیث“ اسی طرح امام بخاری نے ابن معین سے نقل کیا جیسا کہ الضعفاء الکبیر اور کامل میں ہے۔ ابن معین نے روایت سے روایت کرتے ہوئے ابن معین کا قول ذکر کیا کہ انہوں نے ”ضعیف“ فرمایا۔ ابن معین نے ابن شیبہ کی روایت میں فرمایا ”کان ضعیفاً“ احمد بن حنبل نے عبد اللہ کی روایت میں فرمایا ”ضعیفہ حدیث لیس بذالک مضطرب“ اور دارمی کی روایت میں فرمایا ”لیس حدیثہ بشی“، فلاں نے کہا ”متروک الحدیث وکن لا یحضر فیہ جیسا کہ ابن تہریب الکمال

[illegible]

ان کی تہمت پر متفق ہیں۔ البتہ تحدید مرتبہ میں مختلف ہیں بعض نے تہذیب کی ہے اور بعض نے موقوفہ
 اہل بیت سے جبکہ بعض نے ان ضعفاء میں شمار کیا ہے جس کی حدیث کی اعتبار موقوف ہے میرے خیال میں قول
 اخیر ہی موزوں ہے کیوں کہ امام بخاری و ابن ہریجہ و غیرہ نے اسے "ضعیف" قرار دیا ہے۔ "مع ضعف یکتب حدیث
 و یحکم" جبکہ تہذیب کرنے یا متروک کرنے میں بعض محدثین میں سے ہیں اور یہ دونوں حضرات
 معتد میں ہیں سے ہیں ہاں ابن ہدی کو بعض محدثین نے "ضعیف" قرار دیا ہے۔

در عبد اللہ بن بسر [۱] کے بارے میں بھی ثمرت ہے۔ "ضعیف" قرار دیا گیا ہے۔ یحییٰ بن
 سعید الثمالی نے فرمایا: "راہتہ ولیس بشی، ہر قدر اسے "ضعیف" قرار دیا۔ "ضعیف"
 اور تہذیب التہذیب میں ہے کہ انہوں نے "ضعیف" قرار دیا۔ ابن ہدی نے فرمایا: "ضعیف"
 "ثبتہ" اس کی تفسیر فرمایا: "ضعیف" ترمذی نے فرمایا: "ضعیف" صحیح بن سعید
 بن عبد اللہ نے آجری نے ابو داؤد سے روایت کرتے ہوئے اسے "ضعیف" قرار دیا۔ ابن ہدی نے ان
 "ثبتہ" میں ذکر کیا۔ ابن حجر عسقلانی نے فرمایا: "ضعیف"

[۱] (المیزان ۴/۶۷، الخفی فی الضعفاء ۳۳۳، تہذیب التہذیب ۵/۱۳۹، تہذیب الکمال
 ۳۳۵ ج ۱، التعلیل ۱۲۵، الضعفاء للنسائی ۱۰۰، المعجم فی معارف الثقات ۱۱۶، الکامل ۳/۷۳، الضعفاء للعلینی
 ۳۳۰ ج ۱، الضعفاء ۶۷، الثقات ۱۵۵، تہذیب التہذیب ۵/۱۳۹)

مستند متفق ہیں صرف ابن ہدی نے ثمرت میں۔ یہاں عبد اللہ بن بسر ضعیف راوی ہے۔
 قطعاً اس سند سے اس حدیث کو پہنچنے کے واسطے میں میں اس کی سند سے بھی روایت کیا جس میں
 ابن ہدی نے اسے "ضعیف" قرار دیا ہے۔ [سنن ابی یوسف ج ۱ ص ۱۴]
 اس حدیث مذکور کی اس سند میں دو جہتیں ہیں ایک تو راوی عبد اللہ بن بسر کا ضعیف ہونا
 دوسری جہت سند کا اس میں بھی ضعیف ہونا نیز اس کے مورث وضع
 ہے۔ یہاں یہ ضعیف راوی کی حدیث ضعیف محض ہے۔ یہ ہو سکتی ہے جیسا کہ حدیث ابی ذر کے
 متعلق ہے۔ سند تو اس کے راوی ثمرت میں تو حدیث کی صحت و حجیت میں کچھ خلل واقع نہیں
 ہے۔ اس لیے اس حدیث میں ضعیف کہلاتی ہے، ضعیف حدیث فضائل اعمال میں بالاتفاق مقبول
 ہے۔ اس لیے اسے "ضعیف" ہی طرح سند کا منقطع ہونا مستلزم وضع نہیں۔ ہمارے ائمہ کرام اور جمہور علماء
 نے اسے "ضعیف" ہی قرار دیا ہے۔ اس لیے اس حدیث میں کچھ خلل نہیں آتا مطلقاً کہ ال ابن محمد ابن الہمام فتح

تہذیب و تمدن میں "بالا لقطعاع" وہو عندنا کالارسل بعد عدالة الرواة وتصحيح
 البصر۔۔۔ من امیر الحج حیدر میں فرماتے ہیں "قال ابو داود و هذا مرسل ای یوح مرسل
 ۔۔۔ استطع لکن المرسل حجة عندنا وعند الجمهور" اور جواب دہ جانتے ہیں "و
 من صف مورث ضعف مانتے ہیں نہ کہ مستلزم موضوعیت مرقاة شریف میں امام ابن حجر کی سے منتقل
 "بصر ذلك في الاستدلال به عندنا لان المنقطع بعمل به في الفصائل
 حساعاً" یعنی یہ امر یہاں کچھ استدلال کو معنی نہیں کہ منقطع پر فضائل میں تو بالا جماع عمل کیا جاتا ہے۔

(فتاویٰ رضویہ ۲/ ۴۳۷)

الحاصل حدیث مذکور ضعیف ہے موصوف بھی اس بات پر مقرر ہیں کہ "ہذا ظاہر ہوتا ہے کہ
 زیر بحث ضعیف روایت میں "الحج"

متن حدیث پر تجزیہ کا تصفیہ

موصوف جب سند احادیث میں جوہل نہ اچھانے دیتے تھے متن حدیث کا تجزیہ کرنے اور لکھ بیٹھنے کے
 تاریخ کے حوالے سے جنہیں نے معرکہ میں فرشتوں کا ترانہ عزت نہیں۔۔۔ من سے بہت قلم کی وجہ سے غلط مدد
 چھوٹ گیا ہو کیوں کہ اگلے صفحہ کی عبارت "بانت" کی جانب مشیہ ہے لکھتے ہیں "مع کہ جنہیں میں فرشتوں
 کی مدد کا اثر تھا کسی حوالے میں نہیں ملتا" موصوف نے شاید عبارت "بانت" میں اس سے یکن مفہوم عبارت
 میں تاویل از حدیث اشارہ کیوں کہ موصوف نے تجزیہ و عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ جنگ جنہیں میں فرشتے مدد کے
 سے نہیں ترے جائے کہ معہ ان کے برہمن ہے۔ معرکہ جنہیں کا ذکر قرآن میں آچھ اس انداز سے
 ہے لعدبصرکم لئن فی ما طر کثیرة ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم فلم
 تعن عنکم شیء و صفت عنیکم الارض سار حبت ثم ولینم مدبرین ثم انزل
 اللہ سکینہ علی رسولہ و علی امومنین و انزل حدودا لم تروہا و عدب
 الذین کروہ ذلک حراء الکفرس۔ (سورہ توبہ آیت نمبر ۲۵، ۲۶) (بے شک اللہ
 نے بہت جلد تمہاری مدد کی اور جنہیں کے دن جب تم اپنی کثرت پر اترا گئے تھے تو وہ تمہارا کچھ کام نہ کی
 ۔۔۔ زمین اتنی وسیع ہو رہی تھی کہ تم پر چڑھ کر نہ چڑھ سکتے تھے پھر اللہ نے اپنی تسلیں تمہاری اپنے رسول پر
 ۔۔۔ پس تم پر اور وہ لشکر اتارا جو تم نے نہ دیکھے" کافروں کو عذاب دیا اور مکروں کی بھی مدد ہے۔)

مذکورہ باتوں میں لفظ جنود کی تفسیر جلالیس شریف میں مذکور ہے کہ یہ امر حاشیہ حلالین شریف میں
نزولِ مائدہ کا سبب لغویہ قلوب المسلمین بتایا ہے۔ تفسیر مدارک المتفریل میں بھی اسی بات کی جانب اشارہ ہے
لکھتے ہیں **واسرل حدود الم تر وعا یعنی الم انک لتشدت المومنین وتسحبهم**
وتجذب المشرکین وتحبسهم لاللسل [سورۃ بقرہ ص ۲۱۴]

مذکورہ بالا عبارت صاف پتا دے رہی ہے کہ جو لوگ مسلمانوں و ثابت قدم رکھ کر ان کے دلوں کو
تقویت دے مشرکین کے دلوں میں مسلمانوں کا خوف ڈالیں اور ان کے پسپا کرنے میں مسلمانوں کی
مدد کریں۔ ہاں موصوفات کے ذریعہ مانے تو کوئی بات نہیں کیوں کہ نہ ایک موصوفات قلوب کا نام ہے
نہ ایک معاملہ جس کے برعکس ہے۔ جیسا کہ خواجہ محمد نسیم نے مندرجہ ذیل عبارت سے بات پتہ چاری کر رہی
ہے۔ **”وَحَبَسَهُمْ اَعْمَلُ فَاسَلَهُ الْمَلِكُ مَا جِئْتُمْ بِهٖ فَاُنْصَحَ لَا تَقْتُلُوا**
الْاَیْمَانَ وَاِنَّ کَانَ الْمَلِكُ یَوْمَئِذٍ حَسْبُ مَا یَعْلَمُ“ [سورۃ بقرہ ص ۲۱۰] نیز یہی بات
علامہ شیخ عبدالحق رحمہ اللہ میں فرمائی ہے۔

تفسیر مذکورہ بالا باتوں میں جو قلوب کا اشارہ ہے وہ جو کتاب یہی کی معتبر کتابوں میں موجود ہے
موجود ہے۔ حضرت عثمان کے چوتھے بیٹے محمد بن جعفر نے کہا کہ ایک بنی عوف نے جنگِ خنین کے دن
چند کافر چاروں جیسے تو جب وہ اس سے پاس پہنچے تو اس نے جوڑے ہوئے تھے تو اس نے کہا تم برباد
ہو جاؤ تمہاری یہ حالت کیسے ہوں تو اس نے کہا مارے پاں فیدرنگ کے چھوٹ سفید اور سیاہ نشانات
کے گھوڑوں پر تھے بخدا ہم ان کو بادل نہ روئے تھے یہاں تک کہ یہ مصیبت ہمیں پہنچی جو تم اکیچہ رہے
ہو۔ مذکورہ واقعہ کو علامہ سیوطی نے اپنی کتاب مستطاب [الہامک فی الخبر، لفظک] میں دلیل الدلوۃ الامام ہاشم
اور امام بیہقی کی دلیل الدلوۃ سے نقل کیا ہے۔ نیز یہ واقعہ بدیع النہایہ، ابن اثیر اور دیگر کتب معتمدہ میں
مذکور ہے۔ [الہدایہ والنہایہ ۳/۳۷۳] مذکورہ بالا نصوص سے یہ بات صاف ہوئی کہ فرشتے جنگِ خنین میں
مسلمانوں کی مدد کے لئے آئے تھے اور انہوں نے مسلمانوں کے دلوں کو تقویت دے کر انہیں چاروں طرف
مشرکین سے نبرد آزما ہونے پر آمادہ کیا اور مسلمان جنگ میں پھر سے مصروف ہوئے اور فتح و کامیابی
جہنم کے نصب کے اور یہ اللہ کی جانب سے رحمت اور اس کے فرشتوں کی مدد کا نتیجہ تھا۔

موصوفات نے یہ شمار جو بات صوفیوں سے ثابت کرنے میں آئی ہے۔ ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ فرشتوں
نے قلوب نہیں چاہا۔ غرض کہ یہ بات یہ ہے کہ فرشتوں کے درجہ میں ہیں۔

اس میں محتاط مزودہ مسند حدیث کے متن پر ایک اور چوٹ دیتے ہوئے لکھتے ہیں ”نیز حدیث
میں اس سے اس میں حید و ممن عرف منسوب کر کے پیش کی جانے والی یہ بات کہ ”عمامہ کفر و ایمان کے
بیانات ہے۔“ اسی در موضوع ہے۔ کیوں کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا جسے کافر اور مسلمان دونوں ہی
پنتے پہنتے رہتے تھے یہ مسلمانوں کا کوئی حقائق نشان نہ تھا“ [عمامہ اور ٹولی ۳۰]

مہسوف نے شعراء عرب کے کلام سے استدلال کرتے ہوئے چند قبیلوں کے عہد پر پیش ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور رائے کی ناکام کوشش کی ہے کہ عہد عرب کا قومی لباس تھا جسے مسلمان، کافر و دونوں نے ستموں پرستے تھے۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یوں کہ کسی معتبر حوالہ سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ مشرکین نے بھی عمامہ پہنا ہو۔ رہا قبائل عرب کا عہد پرش ہونا، شعراء کا اس کو اپنے کلام میں بیان کرنا تو یہ بھی مشرکین کے عمامہ پوش ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ یوں کہ جن شعراء کے کلام سے ستموں پرش کیا گیا ہے وہ عہد نبوی کے بعد کے ہیں اور عہد نبوی میں تمام عرب میں سداً یکجہل پہنچا تھا تمام قبائل عرب، جس اسلام سے وابستہ ہو چکے تھے (بخاری شریف ۲/۶۱۶) تو اب کسی شاعر کا کسی قبیلہ کے عہد پرش ہونے کا عرب کے مشرکین کے عہد پرش ہونے کو مستلزم نہیں۔ ہاں عہد نبوی سے قبل قبائل عرب کے عہد پرش ہونے کا ذکر عربی شعراء نے کیا ہو تو یہ قدرے محل کلام ہے۔ حالانکہ یہ ثابت نہیں۔ حالانکہ ازین مہسوف کے بیان سے شعراء جو یوان جریر و یوان فرزدق سے مانوے ہیں وہ خود چارویں صدی ہجری کے ہونے کے مصروف ہیں۔ یوں کہ مہسوف کے ستموں شعراء میں قبیلہ بنو نمیر، قبیلہ ازد، قبیلہ عجلان، اور قبیلہ بنی تمیم کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر ہے۔ اور یہ چاروں قبیلے عہد نبوی میں ہی اسلام لے آئے تھے جیسا کہ ذر قانی، دارقطنی و شواہد المنہ و اور دیگرین نے معتبر کتابوں میں ان کے اسلام لانے کا تذکرہ موجود ہے۔ مہسوف جب عربی اشعار کے ذریعہ عہد عرب کا مشترکہ لباس قرار دینے میں ناکام رہے تو خیر میں حدیث کو بروئے کار لا کر اس کو چنانچہ استدلال بتایا۔ لکھتے ہیں ”بعد انقض رواۃ سے بھی یہ جتنا ہے۔ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا چنانچہ یلی کی روایت میں ابن عباس سے مروی ہے ”العمامة نبيكم من العرب فداو صعدوا العمامة و وضعوا عربهم و في نسخة فـ و صعد العمامة و صعد الله عربهم“۔۔۔ حضرت علی کی روایت میں ہے ”العمامة نبيكم من العرب والاحتفاء حيطاسها و حلووس المومنين في المسجد و باطلة“۔۔۔ یہ بات ان سے ثابت ہوتا ہے کہ عہد عرب کا مشترکہ قومی لباس تھا جسے کافر و مسلمان ستموں پرستے تھے تو پھر عہد مشرک و اسلام کے درمیان یہ تفریق کیسے کھینچی سکتے ہیں؟ عہد عربی ۳۳

ترجمہ ہے کہ احادیث میں عرب کا غلط کثرتاً پیش نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ یہ حدیث
 "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حرم العرب بكل قلوبكم" موصوف
 میں ہے۔ یا رسول اللہ عرب سے شرکین میں سے نہیں تھے۔ یہ حدیث "قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم: حرم العرب فكلكم" منسخر کیوں؟

[جامع الاحادیث ۳/۳۵۸]

مذکورہ فرمایا جو عرب کو سب سے بڑے شرکین میں سے ہے۔ یہ حدیث "قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم: حرم العرب فكلكم" میں عرب سے بغض تعلق
 ہے۔

موصوف سوچ سمجھ کر جواب دیں کہ کیا شرکین عرب کو گناہ دینا شرک ہے؟ اور یہ ان سے حدت
 رکھنے والا منافق ہے؟ ہرگز نہیں۔ کیوں کہ قرینہ پتہ دے رہا ہے کہ یہاں عرب کا تعلق مسلمانوں سے ہے نہ کہ
 شرکین سے۔ لہذا اب قرینہ ہی کے ذریعہ اس بات کا قیمن بھی کیا جاسکتا ہے کہ موصوف کی پیش کردہ احادیث
 میں عرب کا تعلق کس سے ہے۔ اور موصوف کی پیش کردہ پہلی حدیث کے سیاق پر غور کرنے کے بعد یہ بات بھی
 کھل کر آگئی کہ عمامہ کا اترنا گویا عزت کا اترنا ہے، اور عزت مسلمانوں کے لئے ہے نہ کہ شرکین کے
 لئے۔ اور دوسری حدیث میں کپڑا الپٹ کر بیٹھنا ان کی حفاظت ہے اور مومن کا مسجد میں بیٹھنا اس کے لئے قلعہ
 میں رہنا بھی اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ کپڑا الپٹ کر بیٹھنا یعنی ستر عورت اور پھر مومن کا مسجد میں رہنا،
 کا تعلق بالکل شرکین سے نہیں ہے۔ الی اصل موصوف کی پیش کردہ دونوں حدیثیں ہماری تائید میں ہیں وہ یہ کہ
 عمامے مسلمانوں کا تاج ہیں۔ یہ عرب کا مشرک کر رہا نہیں۔ اور اوراقِ مزشت سے یہ نتیجہ نکل کر سامنے آیا کہ عمامہ
 مسلمانوں کا لباس ہے خواہ وہ عربی ہوں یا نجی عمامہ کو عرب کا مشرک کہہ کر اس قرار دینا باطل محض ہے لہذا مذکورہ
 الصدر حدیث پاک سند اور متن کے اعتبار سے صرف ضعیف ہے جو فقہان میں بالاعتاق مقبول ہے۔

حاصل کلام: مذکورہ روئی کے سلسلے میں مشہور ائمہ حدیث حدیث منہوی اور ان کے جہد اعلیٰ اور امام
 زین عرقی کے قول سے مدلول کے موصوفی قیاس آرائیوں پر عمل کر کے حدیث کو موضوع کہنا حقیقت سے
 مدلول کرنا ہے کیوں کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں بلکہ ضعیف ہے جیسا کہ خود موصوفی نے امام
 سیوطی سے حدیث کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے لکھتے ہیں: "بأنه من وضعه بن عبد بن ہو پھر بھی روایت قابل
 اعتبار نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ خود بھی متروک ہے سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کی عدالت لگائی ہے
 ۔ یہ موصوفی اصطلاح میں متروک کی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے جواب ہاں میں ہے تو ان محدثین
 کا یہ دجگا؟ جنہوں نے متروک راوی کی حدیث کو قابل قبول و عمل مانا ہے جس کی پوری تفصیل فقیر نے حدیث
 بنی ارد کے تحت کی ہے۔ اور جواب نہیں میں ہے تو پھر کیا بات کہ موصوفی اسے موضوع قرار دینے پر تھے
 ہیں؟ خود ایک طرف تو قول سیوطی کو مقام نقد میں رکھ کر اس کے ضعف پر بھی معترف ہیں فقیر کہتا ہے کہ علامہ
 سیوطی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا خود اس بات کا حامی ہے کہ اس حدیث کا راوی میسرہ بن عبید ہے جو
 متروک ہے اور متروک ان کی حدیث ضعیف ہوتی ہے اور فضائل میں مقبول ہوتی ہے۔ لہذا یہ حدیث اپنی
 سند کے اعتبار سے ضعیف مقبول ہے۔

﴿ متن حدیث کے تجزیہ کا تفسیر ﴾

متن حدیث پر بغاں کا ضمیر ہوتا ہے جو موصوفی کہتے ہیں "ضعف" کے ساتھ متن حدیث
 بھی ناقابل اعتبار ہے یا۔ علامہ کا فہم اور مسلمان دونوں ہی مشتکہ طور پر بحیثیت قونی ہوں سنتوں
 کیا کرتے تھے "موصوفی نے مذکورہ بالا عبارت کا مکمل ابطال حدیث (علامہ غزویمان کے مابین خط
 امتیاز ہے) میں یہ جاننا ہے کہ اس میں یہ بات ثابت کر دی گئی ہے کہ علامہ کا لباس نہیں ہے بلکہ مسلمانوں
 کا لباس ہے۔

"موصوفی کہتے ہیں" اور حدیث کے پہلے حصہ میں جو بات کہی گئی ہے اس کا فضیلت علامہ سے
 کوئی تعلق نہیں بلکہ اس سے حاضری مسجد کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے جیسا کہ علامہ منہوی رقمطراز ہیں "لعمری
 ع المساحد کیف بدحو فلنسلو فلفظ او بنعمم وتسمع ولا تتحلون عن الجمع
 سی می فرض عیس ولا الجمع النبی می فرض کمانہ والجمع ع دامن

تفسیر (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰)

حدیث شریفہ الضعیف وہ ہے جس میں کوئی راوی مذہب یا مکتبہ بالذہب ہو اور بالضعف
نقص ہو جس میں شمار کیا جائے تب بھی تیار ہے اس وقت مفسر نہیں کیوں کہ تہذیبی بیان مردہ جن
حدیث میں روئی نقش خط سے متصف ہے وہ بطریق جدید ہیں اور وہ حدیث جن میں نقش خط بلکہ اس سے
جس تیار جیسے راوی کا مکتبہ بالذہب ہو تا پیا جائے وہ متعدد سندوں سے مروی ہو تو خود علامہ ابن حجر نے
یہ وہ حدیث فضل میں قابل قبول اور اقلیٰ میں جیسے کہ فرماتے ہیں "الضعیف الذی
ضعیفہ ناشی عن سہ خط رواہ اذا کثرت طرقہ ارتقی الی مرتبۃ الحسن
والذی ضعفہ ناشی عن سہ او حوالہ اذا کثرت طرقہ ارتقی عن مرتبۃ
المردود المسکر الذی لا یجوز العمل بہ بحال الی مرتبۃ الضعیف الذی
یجوز العمل بہ فی الفضائل"

(جس حدیث میں ضعف اس سے وقت و مکان کے پیدا ہونے کی صورت طریق سے وہ ترقی
کر کے مرتبہ حسن میں پہنچ جاتی ہے اس میں ضعف اس سے روایوں کے مکتبہ مذہب ہونے یا ان کی
جہالت کی بناء پر ہے جب اس کے طرق کثیف ہو جائیں تو وہ مرتبہ حسن کی حالت میں مل جائیں
ہے ترقی کر کے اس ضعیف کے درجہ میں پہنچ جاتی ہے جس کا حاصل اس میں مل جائے اس سے اس کا
انظر بحوالہ شرح مقدمہ ۱۰)

اب اس بحث کے پس منظر میں یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ وہ روایات جن میں سن
میں اور کچھ ضعیف یا غیر مقبول اور وہ حدیثیں جن میں ضعف شدید ہے وہ تہذیبی حدیثوں کے
اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو مذکورہ قوی اس خبر کے تناظر میں قدمہ میں بیان کردہ حدیث فضائل میں قبول
قبول اور لائق عمل ہیں ورنہ اس وقت ہے جب کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ مذکورہ حدیث میں شدید ضعف ہے
حال تک ایک حدیث کو چھوڑ کر کسی بھی حدیث میں ضعف شدید نہیں ہے یہ ایک بات ہے اس کے ضعف پر
ہو گیا ہے جیسا کہ ہم نے حدیث ابنی ارادہ میں مفصل بحث کی ہے اور اس حدیث جس میں ضعف شدید ہے
ہو تو اگر وہ حدیث فرد ہے تو درجہ حسن میں شہادت کا جامہ نہیں پہنچائی میں فضائل ائمہ میں معتبر ہوئی
اور اگر متعدد سندوں سے مروی ہے تو اس کے درجہ حسن میں انہوں سے کچھ مانع نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ
عبدالحق محدث دہلوی علیہ رحمۃ فرماتے ہیں "وما اشتهر ان الحدیث الضعیف معتبر فی

لضعیف یعمل بہ فی فصول الاعمال النافذ ولذا قال النعمانی مسیح الرافض
مسح احادیثہ فی فصول الاعمال میں حدیث ضعیف پر ہر عمل کیا جاتا ہے کہ وہ حدیث
مستحب ہو یا نہ ہو۔ اس میں روایت کا مسیح مستحب یا مستحب ہے۔ یہ اصل حدیث میں حدیث ضعیف کی روایت
ہو یا نہ ہو۔ اس میں فرماتے ہیں "اسح احادیثہ فی فصول الاعمال" یعنی مسیح الرافض
الحديث الضعیف تسامح بہ فی فصول الاعمال" یعنی تسامح کو، مہربانی سے، عمل میں
نہی کرنے میں نظر سے مستحب مانا۔ فصول اعمال میں حدیث ضعیف کے ساتھ عمل کی روایت ہے۔ یہ
"حدیث الدسک الانص" میں علامہ مناوی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس میں
کا ایک روایت یہ ہے کہ حدیث ضعیف پر ہر عمل کیا جاتا ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے۔ اس میں
یصلح العیول علیہ ان یعمل بہ فی فصول الاعمال" یعنی فصول اعمال میں الاعمال
لا یعمل بہ الحرام، الکرامۃ، العمل بہ ویسحب لاسہ ما من
الخطرو و مرحۃ السع" اعتماد کے قابل یہ بات ہے کہ جب کسی عمل کی فضیلت میں روایت حدیث
جائے اور حرمت و حرمت کے قابل نہ ہو تو حدیث پر عمل جائز و مستحب ہے کہ اندیشہ سے اس سے ارتقا
کی امید نہ دیشے، ان یوں کہ حرمت و حرمت کا عمل نہیں و ارتقا کی امید یوں کہ فضیلت میں حدیث مروی
اگرچہ ضعیف ہی ہو۔ اس کے فرماتے ہیں تو اس حدیث پر عمل کیا جائے کہ حدیث ضعیف پر عمل کیا جاتا
ہی یہ ہیں کہ احتیاب مانا جائے اور نفس حورۃ اصالت اباحت و اعتدائے نفی ثبات سے آپ ہی ثابت اس میں
حدیث ضعیف کا کیا عمل ہو تو اگر جرم و رد حدیث کے سبب جانب فعل کو مترجیح ہے کہ حدیث کی طرف اس
مقتضی اور اس پر عمل ہونا سابق ہو اور یہی معنی استحب ہے۔ [نقوی رضویہ ۲/۳۵۴]

لہذا الباب احادیث حسنہ ضعیفہ تہو یہ پر موصوف کا ناقابل عمل کا حکم موصوف کے محدودیت
پر عکاسی کر رہا ہے کیوں کہ کسی حدیث کا ضعیف ہونا اس کا موضوع ہونا بھی حدیث پر عمل سے خارج نہیں ہے۔ اب
نکات کہ وہ خلاف شرع ہر پر مشتمل نہ ہوں، اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں "باغرض حدیث موضوع و باطل کی روایت
موضوعات حدیث ہر حدیث نہ حدیث ہر حدیث کا ماحصل صرف تھا ہوا کہ اس حدیث میں موضوع و باطل
کہ ان کا رد میں دار ہوا۔ اب اصل محل کو دیکھا جائے کہ اشرق حدیث میں مباح و حرام ہے۔ اس میں
اصل پر ہے کہ اور بہ نیت حسن حسن و مستحسن ہو جائے گا۔ جرم حدیث میں حدیث میں حدیث
درمیان میں ریفوں میں (واما الموصوف فلا یعمل بہ) یعنی نہ عمل کیا جاتا ہے۔

اعلیٰ حضرت کے اس قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ”حدیث شفاعۃ“ متواتر المعنی ہے جیسا کہ علامہ سعد الدین قنطرازی فرماتے ہیں ”الاحادیث فی باب الشفاعۃ متواتر المعنی“ (یعنی شفاعت کے باب میں احادیث متواتر المعنی ہیں) [شرح العقائد المسندیہ ص ۸۷]

اور اس کے انکار کو فقہانے کفر لکھا ہے علامہ فضل رسول علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ”شفاعت شافعیین کا انکار تو کیا اس میں شک اور توقف کرنا بھی کفر ہے“ [نور المؤمنین بشفاعت الشافعیین ۱۰] فتاویٰ بزازیہ میں ہے ”ولا یقتدی خلف من ینکر الشفاعۃ..... انه کافر“ [جلد ۳ ص ۵۴]

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات بخوبی منکشف ہو گئی کہ متواتر المعنی کا انکار کفر ہے۔ لہذا امامہ جو کہ سنت متواترہ ظہیری اس کا انکار بھی کفر ہوگا۔ تو اب اس کے سنت متواترہ ہونے اور اس کے تواتر کو سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہوا ماننے میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ ہاں اعلیٰ حضرت کی مذکورہ عبارت کا آخری ٹکڑا ضرور قدرے نکل کھام ہے کیوں کہ امامہ سنت غیر مؤکدہ جیسا کہ ہم پیچھے ثابت کر آئے۔ علاوہ ازیں اس کے سنت غیر مؤکدہ ہونے پر یہ دلیل بھی قوی ہے۔

اصول سرخسی میں ہے ”اماسنن الزوائد کسنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی لباسہ و قیامہ و قعودہ و مشیہ و نومه و غیرہا فان ترکہا لا یأس بہ و اتباعہا حسن فالافضل الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... الخ یعنی سنن زوائد مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لباس مبارک، قیام، قعود، چلنا ان کے ترک میں کوئی حرج نہیں اور ان کی اتباع مستحسن ہے بلکہ افضل ہے۔ [اصول سرخسی ۱/۱۱۲، بحوالہ معارف ۱۱ حکام ص ۲۱۴]

یعنی سرکار کا لباس مبارک سنن زوائد میں سے ہے اور لباس مبارک میں امامہ بھی شامل ہے جیسا کہ کتب حدیث کا مطالعہ کرنے والوں پر یہ بات بخوبی منکشف ہے کہ اکثر کتب حدیث میں کتاب اللباس میں امامہ کا باب بھی پاندھا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ امامہ لباس میں شامل ہے۔ بالکل امامہ سنت غیر مؤکدہ ہے لیکن اعلیٰ حضرت نے امامہ کو سنت لازمہ دائرہ قرار دیا ہے۔ فقیر کے نزدیک اس میں بھی کوئی قباحت نہیں ہے کیوں کہ جب امامہ سنت زائدہ ظہیری اور سنت زائدہ کی تعریف ہے ”وہی التی لما تصدر منه علیہ السلام علی وجہ العبادہ بل علی وجہ العادۃ“ (ایسی سنت جو آپ علیہ السلام سے بطور عبادت نہیں بلکہ بطور عادت صادر ہوتی ہے)

[تسہیل الوصول ۲۳۶ بحوالہ معارف ۱۱ حکام]

تو اب بطور عادت ہی سکی عمامہ سرکار نے ہمیشہ پہنا۔ تو پھر یہ سنت دائرہ ہوئی کہ نہیں؟ اور رہا لازمہ تو یہ اس لحاظ سے کہ عمامہ اگرچہ لازم نہیں تھا لیکن حضور نے عادیۃً اس کو شیء لازم کے مثل استعمال فرمایا تو حضور کی طرف نظر کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت نے اس کو لازمہ سے تعبیر کیا ہے۔

الحاصل :- اعلیٰ حضرت کی عبارت اپنی جگہ صحیح و درست ہے اور موصوف کا عبارت پر پیش کردہ اعتراض غلط و باطل و بے بنیاد ہے اور یہ موصوف کے حدیث و اصول حدیث اور تاریخ دیر سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔

تمت الكتاب بفضل الوهاب